

101453-6

# SÜNDENSTRAFE UND ZÜCHTIGUNG

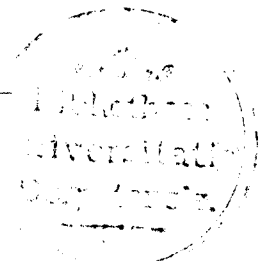
MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG  
DER OFFENBARUNGSSTUFEN.

INAUGURAL-DISSERTATION  
ZUR ERLANGUNG DES GRADES  
EINES  
MAGISTERS DER THEOLOGIE  
VERFASST UND MIT BEWILLIGUNG  
EINER HOCHVERORDNETEN THEOLOGISCHEN FACULTÄT  
DER KAISERLICHEN UNIVERSITÄT ZU DORPAT  
ZUR ÖFFENTLICHEN VERTHEIDIGUNG BESTIMMT

VON  
**JOHANNES KERSTEN.**

ORDENTLICHE OPPONENTEN:  
PROF. DR. F. HOERSCHELMANN. — PROF. DR. F. MUEHLAU. —  
PROF. EMER. DR. AL. V. OETTINGEN.

DORPAT.  
SCHNAKENBURG'S BUCHDRUCKEREI.  
1891.



1726

Gedruckt mit Genehmigung der theologischen Facultät.  
Dorpat, den 16. November 1891.

Nr. 144.

Prodecan: Volek.

*D 109346*

## Vorwort.

Vorliegende Abhandlung ist ein Versuch, den Begriff der Strafe im eigentlichen Sinn und dem der Züchtigung, der sogenannten Erziehungsstrafe, genauer zu bestimmen. Sie betont bei ersterer die Vergeltung, bei letzterer die Besserung. An diese Untersuchung schliesst sich die Erörterung über das Verhältniss von Strafe und Züchtigung je nach den Offenbarungsstufen. Im Anschluss daran wird die Frage beantwortet: In wie weit ist in Christi Leiden Strafe vorhanden und in wie weit hat dasselbe Aufhebung aller Strafen zur Folge? Schliesslich wird der Begriff der ewigen Strafe genauer zu bestimmen versucht.

Ich bemerke noch, dass ich die Lehre vom satanischen Bösen zwar nach Schrift- und Kirchenlehre durchaus theile, sie aber absichtlich nicht in die Untersuchung mit hineingezogen habe, da eine eingehende Besprechung der betreffenden Fragen, namentlich, was das Verhältniss des satanischen Bösen zur menschlichen Sünde

und zu dem Naturübel betrifft, den Umfang der Abhandlung fast verdoppelt hätte.

Ferner hebe ich hervor, dass ich die Methode systematischer und kritischer Erörterung vorgezogen habe, während der Schriftbeweis nur an einigen Stellen, wo ich es für unbedingt nöthig hielt — und auch hier nur in kurzer Form — beigelegt worden ist. Dass die Schriftlehre meiner ganzen Arbeit zu Grunde liegt, dass die Resultate auf eingehenden exegetischen und biblisch-theologischen Vorstudien ruhen, werden Kenner bemerken.

In der ganzen Darstellung ist sowohl auf die Lehre der altprotestantischen, speciell lutherischen Dogmatik, als auch auf die Ritschl'sche Theologie ausführlicher Rücksicht genommen. Die Bezugnahme auf die Lehre des Letztgenannten wird keiner Rechtfertigung bedürfen, weil die Wellen, welche dieselbe im gesammten Gebiet der Theologie erregt hat, auch nach des Meisters Tode immer noch hoch genug gehen.

Dagegen ist ein Kreis von Theologen der Meinung, dass der Werth der altprotestantischen Dogmatik, zumal der lutherischen, heutzutage ein sehr zweifelhafter sei. Wie falsch diese Geringschätzung ist, glaube ich gerade auch in der von mir behandelten Frage nachgewiesen zu haben, wo die Ansichten neuerer Theologen z. B. Hengstenberg's, Krieger's an Tiefe und Schriftverständniss, namentlich in Bezug auf die Bedeutung der Züchtigung, weit hinter der altprote-

stantischen Dogmatik zurückbleiben. Und wie Vieles, was letztere in den Antithesen ablagert, trifft haarscharf und klar die Grundfehler der Ritschl'schen Theologie. Hoffentlich rechtfertigt die Arbeit selbst die Berechtigung der Bezugnahme auf die so vielfach geringgeschätzten „Alten“.

Meine seit Jahren gepflogenen Studien über Heidenmission legten mir für die wissenschaftliche Erörterung unserer Frage eine speciellere Verwerthung dieses Gebietes nahe, welche ihr hoffentlich zu Gute gekommen ist.

Dorpat, den 15. November 1881.

Der Verfasser.

## Inhalts - Uebersicht.

	Seite.
Erster Abschnitt. Die Strafe als Vergeltung . . . . .	1
Zweiter Abschnitt. Die modificirte Strafe als Züchtigung . .	34
Dritter Abschnitt. Das Verhältniss von Strafe und Züchtigung	
nach den Offenbarungsstufen. Einleitung . . . . .	68
Erste Stufe. Ohne geoffenbartes Gesetz . . . . .	71
Zweite Stufe. Alttestamentliche Pädagogie . . . . .	84
Dritte Stufe. Die Offenbarungsstufe des Menschensohnes .	93
Vierte Stufe. Die Offenbarungsstufe des heiligen Geistes .	100
Vierter Abschnitt. Christi Sühnleiden in Bezug auf Strafe und	
Züchtigung.	
A. Christi Leiden als Straferduldung. . . . .	102
B. Die Versöhnung in Christo als Aufhebung aller Strafen .	119
1. Die Bedeutung der Weltversöhnung in Christo . . .	119
2. Das Verhältniss des Glaubens zur Weltversöhnung .	131
3. Die thatsächliche Aufhebung der Strafe als Folge der	
Weltversöhnung in ihrem Umfang und ihrer Be-	
grenzung. Einleitung . . . . .	144
a) für Nichtberufene . . . . .	148
b) für Berufene und zugleich Gläubige . . . . .	152
c) für Berufene und zugleich Ungläubige . . . . .	159
Fünfter Abschnitt. Die Sündenstrafe als ewige Verdammniss .	167

### Druckfehler.

Seite	6 Jahweh's	statt Jahweh
"	7 habe	" haue
"	7 Anm. 12 θεός	" θεός
"	7 " peccato	" paccato
"	21 Behaupteten	" behaupteten
"	30 gnostischen	" gnostische
"	45 eschatologisch	" eschalologisch
"	48 ὁργή	" ὁργή
"	49 xxi	" xxi
"	70 den Menschensohn	" das Menschensohn
"	80 äussern	" äussere
"	89 Zurückgekehrten	" zurückgekehrten
"	91 vertretene	" vertretenden
"	95 veritatis	" Veritatis
"	95 evangelicae	" Evangelicae
"	106 sittlichen	" sittlichsten

### Erster Abschnitt.

## Die Strafe als Vergeltung.

In unserm Rechtsbewusstsein werden wir die Begriffe Schuld und Strafe immer als Korrelatbegriffe auffassen. Dabei verstehen wir unter Schuld ein doppeltes: einmal, dass der Schuldige Selbsturheber dessen ist, was ihm zur Last fällt; dann, dass er durch diese Selbsturheberschaft der Strafe verfallen ist. Ersteres nennen wir Schuld im subjektiven, letzteres im objektiven Sinne.

Gehen wir andererseits vom Begriff der Strafe aus, so sagt uns unser Rechtsbewusstsein, dass sie gerecht sein soll. Was verstehen wir darunter? Doch wohl dies, dass die uns zudiktirte Strafe, welche wir in der Schuld schon als Strafverhaftung voraussetzen, genau dem Maasse entspricht, welche das geläuterte Rechtsbewusstsein sich innerlich vorgebildet hat und als der Schuld korrelat erwartet. Ist dies nicht der Fall, entspricht die Strafe nicht dem Maasse der subjektiven und objektiven Schuld, so erscheint sie uns, falls hoch und schwer, als relativ ungerechtes Leiden eines Verhängnisses; falls niedrig und leicht, als ein Gegendruck von Aussen, welcher dem in uns ruhenden Druck der Schuld nicht gemäss ist.

Dieses Korrelatverhältniss von Schuld und Strafe drücken wir schon in unserm natürlichen Rechtsbewusstsein mit einem bestimmten Worte aus. Wir sagen: die Schuld

wird uns zugerechnet. Dabei setzen wir ein dreifaches voraus: Erstens, dass wir wirklich verantwortliche Urheber dessen sind, was uns schuld gegeben wird; zweitens, dass diese Selbsturheberschaft uns strafwürdig macht; drittens, dass die Strafe, welche wir erwarten, uns früher oder später wirklich trifft.

Vergleichen wir nun mit diesem Rechtsbewusstsein die Theorie und Praxis des Strafrechts, so sagt uns schon die Erfahrung, dass die Unterscheidung von Schuld und Zurechnung hier ganz bedeutende Limitationen erfährt.

Dies gilt am meisten für die gewöhnlichen Verschuldungen dem Staate gegenüber, welche unter den Begriff der polizeilichen Vergehen und Maassregelungen fallen, ohne dass der sich Vergehende zum „Verbrecher“ wird. Aber zugleich ist es aus dem Rechtsleben bekannt, wie schwierig oft die Entscheidung im einzelnen Falle sich gestaltet, wie mannigfaltig und schwankend die Uebergänge sind, wo aus einem scheinbar civilrechtlichen Kollisionsfall sich ein „Kriminalfall“ entwickelt.

Hierzu tritt noch ein anderer Umstand. In dem öffentlichen Leben und im Rechtsleben steht der Einzelne gewöhnlich nicht allein der Gesellschaft, dem Staate gegenüber, sondern er ist verantwortlicher Vertreter eines Standes, einer Familie, eines Pflichtenkomplexes, dessen Verletzung einen grossen Kreis der Gesellschaft mit ihm zugleich trifft. Hier scheinen Schuld und Zurechnung oft ganz auseinander zu fallen. Den scheinbar Unschuldigen trifft die Zurechnung wie eine Art Verhängniss, den verhältnissmässig Schuldigsten eine leichte Maassregel. Man vergegenwärtige sich z. B. einen angesehenen Familienkreis, in dem etwa ein Sohn „den Gesetzen verfällt“ und so die Ehre der Familie und ihren Namen beschimpft.

Noch verwickelter wird das Verhältniss zwischen Schuld und Zurechnung, wenn wir zu dem sittlichen Begriff

der Schuld den finanziellen hinzuziehen. Man könnte dieses verwickelte Verhältniss schon daraus ersehen, wenn man sich die Frage vorlegt: In wie weit ist Geldschuld auch sittliche Schuld. Und wenn man in Bezug auf den Einzelnen als verantwortlichen Urheber derselben noch zu einer gewissen Klarheit kommen kann, so wird die Sache ungemein schwierig, wenn man die Gattung, die Familie, etwa die Wittve oder die zurückbleibenden Kinder mit hineinzieht. Hier kann die offizielle Zurechnung vom Standpunkte des Finanzrechtes oft gradezu zum Verhängniss werden, welches scheinbar ganz Unschuldige trifft. Aber auch abgesehen von solchen Verhältnissen ist schon im gewöhnlichen Verkehrsleben das Verhältniss von Schuld und Zurechnung oft so verworren, dass es der eingehendsten Studien, der gewiegtsten Praxis bedarf, um zu wissen: In diesem Falle findet Zurechnung statt, in diesem nicht.

Sowohl bei Polizeivergehungen als auch im finanziellen Verkehrsleben kann in vielen Fällen von zugerechneter Schuld als Strafe im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. An Stelle derselben tritt der Ersatz, die Gegenleistung, das *Acquivalent*. Die Theorie des Strafrechts muss darum auch Strafe und Ersatz ganz genau unterscheiden. Der dem Kriminalrecht verfallene und rechtmässig, nicht irrtümlich verurtheilte „Verbrecher“ wird durch Abbüssung der Strafe nie das ersetzen, was er dem Staate oder der Gesellschaft gegenüber gefehlt hat. Hier also findet Strafe statt und kein Ersatz.

Wenden wir nun das Rechtsbewusstsein, die Rechtstheorie und Rechtspraxis auf das in der altprotestantischen Dogmatik behauptete Verhältniss von Sündenschuld und Sündenstrafe an, so wird gewiss zuzugeben sein, dass man doch nicht so ohne Weiteres Sündenschuld und selbstverantwortliche Urheberschaft der Sünde als korrelate Begriffe kombiniren kann, wie dies namentlich

seit Julius Müllers tiefen und originalen Forschungen gefordert zu sein schien<sup>1)</sup>. Denn macht man mit der Individualisirung der ganzen Menschheit, die doch nun einmal Gattung ist und unter Gesetzen der Gattung steht, einen so ausschliesslichen Gebrauch, so kommt man auch leicht zu so phantastischen Consequenzen, wie Müller, der mit seiner Lehre kaum wirkliche Nachfolger gefunden hat und selbst zugiebt, dass sich dieselbe nicht direkt aus der Schrift beweisen lasse. Und wie könnte es erklärt werden, dass man von einem so exorbitanten „vorzeitlichen Falle“ (trotz der Verdunkelung des Menschengesistes durch die Sünde und sinnliche Welt) keine Erinnerung, kein Bewusstsein hätte? Wer giebt uns ferner die Garantie, dass nicht nur „Eine Seele“<sup>2)</sup>, sondern Viele nicht gefallen wären und nun auch keine Erlösung brauchten? Eine derartige auf die Spitze getriebene Individualisirung führt in ihren logischen Konsequenzen auf umgekehrtem Wege zu ganz demselben Resultat, wie die Ritschl'sche Theologie, welche Ausnahmen von der allgemeinen Sündhaftigkeit annehmen<sup>3)</sup> und darum die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erlösung und Versöhnung wenigstens indirekt und konsequentermaassen bestreiten muss.

Die Berechtigung dazu, die selbstverantwortliche Urheberschaft beim Begriff der Sündenschuld und der Zurech-

1) Lehre von der Sünde. 6. Auflage 2, S. 518—585. Bremen 1889.

2) Origenes de principiis ed. De la Rue 1847. (Lommatzsch) II, 6, cf. I, 4.

3) Es ist interessant, wie Ritschl auf ganz anderm Wege wie Origenes zu demselben Resultat kommen muss. Es ist nur zu deutlich zu bemerken, dass er die Sündlosigkeit von Menschen als logische Möglichkeit behauptet, um trotz seiner Behauptung der „Uebernatürlichkeit“ Christus — zu einer menschlichen Erscheinung herabzudrücken; ich sage menschlich, nicht „blos“ menschlich, weil es bekannt ist, wie Ritschl aus dem „blossen Menschen“ theils witzig, theils sophistisch herauszukommen sucht.

nung nicht so ausschliesslich wie Müller hervorzuheben, bieten aber nicht nur die obengenannten Beispiele von Rechts- und Finanzpraxis, sondern noch mehr die antiken und besonders die biblischen Analogien. Zwar ist in der hellenischen Weltanschauung der Schuldige der αἴτιος, die Schuld αἴτια, in welchen Worten die Selbstverursachung direkt genannt wird; andererseits aber hat grade dieselbe Weltanschauung die μοῖρα und εἰσαγγελίη hervorgebracht, wo menschliche Schuld und Verhängniss einen merkwürdigen, schier unentwirrbaren Knäuel bilden<sup>4)</sup>.

Wird nicht hier die Wahrheit in der Mitte liegen und uns auf eine Gattungsschuld hinweisen, deren Zurechnung für den Einzelnen mit seiner persönlichen Verantwortung, so weit sich letztere in seinem Leben übersehen und nachweisen lässt, zu combiniren sein wird, um seine persönliche Schuld zu bestimmen? Auf dasselbe weist uns das Alte und Neue Testament hin. Es ist nach den durch die Ritschl'schen Behauptungen<sup>5)</sup> veranlassten Untersuchungen von Riehm und Orelli über das Opfer, namentlich das Schuldopfer<sup>6)</sup> als erwiesen anzusehen, dass im Begriff des letzteren ganz deutlich das verletzte Rechtsverhältniss durch einen Ersatz wiederhergestellt wird, welcher selbstverständlich mit entsprechender Gesinnung zu leisten ist. Nun sollte man meinen, dass beim Ersatz, welchen das Schuldopfer im Unterschied vom

4) Die neuere Forschung sucht auch bei solchen Tragödien wie „Oedipus König“, welche man sonst Schicksalstragödien nannte, die persönliche Schuld nachzuweisen. Danach wäre die Antike darin tiefer, als z. B. die Schiller'sche Auffassung.

5) Ritschl Rechtf. u. Vers. II<sup>2</sup>, 199 ff.

6) ⲙⲱⲛ cf. v. Orelli H. E.<sup>2</sup> Artikel Opfer (früher Oehler) S. 52 und Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft (v. Luthardt herausgegeben) 1884, 130—132 und 246—251. Riehm, Begriff der Sühne im Alten Testament. Studien und Kritiken 1877: Ueber Sündopfer 57 ff. Schuldopfer 75 ff.

Sündopfer fordert, grade die grössere persönliche Verschuldung und Verantwortung des Schädigenden Ursache dieser rechtlichen Gegenleistung sein müsste. Dies ist aber nicht der Fall, sondern das Schuldopfer fordert nur den „Ersatz für eine Beraubung“<sup>7)</sup>.

Da nun aus dem Begriff des Schuldopfers zugleich auch der tiefe Begriff der Stellvertretung des Knechtes Jahwe<sup>8)</sup> sich entwickelt, so würde die individualisirende Auffassung der blossen verantwortlichen Urheberschaft jedenfalls mit diesem auch von Müller kaum beachteten Begriff in Konflikt kommen.

Aehnlich das Neue Testament, wo der Begriff der Schuld nicht mit αἰτία sondern mit ὑπερβολή ausgedrückt wird, welches ein Rechtsverhältniss voraussetzt und im Gleichniss vom Schalksknecht und dem Gleichniss von den beiden Schuldnern gegenüber dem Gläubiger geradezu in den der Ersatzleistung im Sinne der zurückzuzahlenden Geldschuld hinüber zu spielen scheint. Auch im Vaterunser ist dieser Sprachgebrauch so prägnant, dass ein voreingenommener Exeget vielleicht eher aus dem Neuen Testament den Begriff der subjektiven als den der objektiven Schuld hinaus eskamotiren könnte<sup>9)</sup>.

So wichtig ist es, im Gegensatz zu herkömmlichen und durch Autoritäten vortretenen Voraussetzungen die sachliche Auffassung der Bibel zur Geltung kommen zu lassen.

7) Delitzsch. Schuldopfer in Riehm's Handwörterbuch.

8) Cf. v. Orelli, Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft 1884. 246 ff. gegen Ritschl, der hier die wunderlichsten Künste braucht, um die Bedeutung des Knechtes Jahwe abzuschwächen. a. a. O., II<sup>2</sup>, 61–68.

9) Ueber ὑπερβολή Matth. 6, 12, 18, 24; Luc. 7, 41–43, 13; 4. Auch ἔνοχος mit dem Genitiv drückt denselben Gedanken aus Matth. 5, 21, 22; 26, 66; Jac. 2, 10; 1. Cor. 11, 27; Marc. 3, 29; ähnlich ὑπόδικος Röm. 3, 19. Mit Beziehung auf den Tod Röm. 1, 32 ἄνομος.

Dennoch haben wir die Aufgabe zu prüfen, wie nach Lehre der lutherischen Dogmatiker mit Recht angenommen werden könne, dass der Nachgeborene, ohne bei dem Sündenfalle zugegen gewesen zu sein, doch vermittelt der Abstammung von dem ersten Menschen als Gattungswesen dessen Strafverhaftung theile und zwar, in strengster Fassung der alten Dogmatiker, nicht nur den zeitlichen, sondern auch den ewigen Tod zu erleiden haue<sup>10)</sup>.

Bekanntlich hat sich die altlutherische Dogmatik mit der Lehre von Adam als caput physicum et morale geholfen, durch dessen That vermittelt der Vererbung seiner Sündhaftigkeit und zwar gerade als Gesinnung die imputatio mediata stattfindet, während die imputatio immediata mit Bestimmtheit verneint<sup>11)</sup>, dass die Gattungsthat, welche Adam stellvertretend vollbracht, allen seinen Nachkommen nur ein blosses Widerfahrniss, eine Art Verhängniss geworden sein soll. Auch hier heisst es nach der alten Dogmatik: Omne peccatum est voluntarium.

Es fragt sich nun, ob gerade diese Lösung, welche namentlich Quenstedt<sup>12)</sup> im Unterschiede von den früheren Dogmatikern und mit starker Anlehnung an das Tridentinum vertritt, als die glücklichste bezeichnet werden kann. Jedenfalls ist bei der imputatio immediata immer

10) Letzteres ist im Gegensatz zu der neueren Auffassung von Ritschl zu sehr als kirchliche Lehre behauptet worden, um der neueren lutherischen Lehre, welche die Verdammniss erst mit Verwerfung Christi eintreten lässt, Hinüberneigung zur Zwingli'schen Auffassung vorwerfen zu können cf. Dagegen Scherzer Systema Lipsiae 1698 Loc. VII, § XI. Citate aus Menzer, Dannhauer u. A.

11) Ueber die imputatio mediata cf. Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ausserhalb der luther. Kirche. III, 890 ff. A. Schweizer, die reformirten Central-Dogmen II, 319. Gass, Gesch. der protest. Dogmatik II, 347.

12) Systema Sectio I. § 205 XIV, XIX, XX. Sectio II, Quaestio VII cf. Gerhard Loci ed Preuss, de peccato originali IX, III § L (50) und Hutter Loci 306 ff. 335, 336 ff. Wittenberg 1619.



die Gefahr vorhanden, dass man in Tridentinischer Weise der Taufe eine ans Magische streifende Kraft zuschreibt, während der Glaube zu kurz kommt. Vielmehr wird hervorzuheben sein, dass Adam nicht nur Gattungshaupt, sondern auch Individuum ist, da man sonst leicht in einen Schleiermacher'schen Determinismus hineingerathen kann, welcher behauptet, dass Jeder an Adams Stelle ebenso hätte handeln müssen. Das heisst aber, die Sünde als etwas Nothwendiges ansehen<sup>13)</sup>.

Die genauere Bestimmung hat allerdings ihre Schwierigkeiten, und wir werden trotz Ritschl mit Luther daran festhalten müssen, dass die Lehre von der Erbsünde, namentlich der zugerechneten Erbschuld, zu den Geheimnissen gehört, welche wir als Thatsache der Glaubenserfahrung zu werthen haben, also nicht in dem Sinne, dass man vornehm darüber schweigt und so das Geheimniss „kalt stellt“<sup>14)</sup>.

Zwar in Bezug auf den Unterschied zwischen Verdammungswürdigkeit und thatsächlicher Verdammniss sind die neueren kirchlichen Theologen darin übereingekommen, dass letztere erst mit der Verwerfung Christi erfolgt. Es ergiebt sich dies zu deutlich aus der Lehre des Neuen Testaments, als dass wir hier genauer darauf einzugehen brauchten<sup>15)</sup>.

Trotzdem bleibt eine genauere Bestimmung der Gattungsschuld und ihr Verhältniss zur Strafe schwierig.

Von der Besprechung derjenigen Theorien, welche sich direkter äusserlich<sup>16)</sup> an die Kirchenlehre anschliessend, theils pelagianisch, theils deterministisch die Frage zu

13) Schleiermacher, Der christliche Glaube, 6. Aufl. § 72, 6. Hollaz bewegt sich in einem Dilemma und hilft sich mit der Präscienz Gottes, was nicht genügt; noch weniger seine „reformirte Bundes-theologie“.

14) Ritschl, a. a. O. III<sup>3</sup>, 573, Anmerkung (.)

15) Siehe weiter unten „Stufen der Strafe“; und Schleiermacher, a. a. O. § 74. J. Müller, a. a. O. 2, 589–629.

16) Zum Theil in Bekenntnissen z. B. die Arminianer.

lösen versuchen, sehen wir ab, da wir der Meinung sind, dass die klassische und vernichtende Widerlegung derselben bei Julius Müller<sup>17)</sup> für den, welcher sich die Mühe giebt, dieselbe durchzustudiren, genügt, um sich auf die Seite der Kirchenlehre zu stellen oder sich von letzterer ganz abseits sein System zu bauen<sup>18)</sup>.

Dagegen ist nun mit Abweisung der imputatio immediata der Versuch unternommen worden (von Kreibig), eine streng logische Parallelisirung zwischen dem ersten Adam und dem durch ihn veranlassten Verderben einerseits und dem zweiten Adam mit dem durch ihn bewirkten Heil andererseits durchzuführen, und zwar in folgender Weise<sup>19)</sup>:

Christi Versöhnungsthat giebt uns das Recht des Zutritts zu Gott; wirklichen Zutritt, wirkliche Rechtfertigung aber erlangt nur Derjenige, welcher ihn im Glauben ergreift. Grade so ist es mit dem Reich der Sünde und der That Adams. Rechtlich hat jeder durch dieselbe Sünde, Schuld geerbt; zur thatsächlichen Schuld wird dieses Erbe erst dann, wenn man mit Bewusstsein der Selbstverantwortlichkeit, wozu eine gewisse Erkenntniss vorausgesetzt wird, auf das rechtlich Ererbte eingeht, ähnlich wie bei materiellem oder geistigem Besitz, der „angeeignet“ werden muss. Danach also wären kleine Kinder ganz ohne Schuld. Wir können dies nicht zugeben, da schon vor Deutlichwerdung des Selbstbewusstseins, wie Julius Müller mit Recht bemerkt, sich unmittelbare Aeusserungen des Kindeslebens nachweisen

17) a. a. O. 2, 457–470.

18) Sehr treffend sagt Thomasius: „entweder die Müller'sche Theorie oder die Kirchenlehre“. Christologie I (v. Winter), S. 227. Dabei sind wir der Meinung, dass man die Kirchenlehre vertreten kann, ohne die Quenstedt'sche Form der imputatio immediata zu vertheidigen.

19) Kreibig. Die Versöhnungslehre, auf Grund des christlichen Bewusstseins. Berlin 1878. S. 64, 65 ff. überhaupt „Schuld“ 47–78.

lassen, welche ganz an die spätere selbstbewusste Verschuldung erinnern<sup>20)</sup>. Dazu kommt, dass dann die Taufe sich nur auf Tilgung der Erbsünde, nicht der Schuld beziehen könnte. Und wenn ein Familienvater oder die Mutter das Vaterunser betet, so wäre das Kind von den *ὑπελήματα* angenommen.

Uns scheint es weit besser hier zwischen Gattungsschuld und persönlicher Schuld zu unterscheiden. Letztere fehlt natürlich dem Kinde im erstem Alter, während die Gattungsschuld mit dem natürlichen Zusammenhang durch Adam gesetzt ist.

Die oben genannte Auffassung kommt auch mit dem leiblichen, sinnlichen Tode in Konflikt. Denn um konsequent zu sein, müsste sie sagen: Das der Sünde zukommende Recht<sup>21)</sup> ist der Tod; factisch aber erleidet diesen Tod, nämlich im eigentlichen Sinne nur der, welcher zur Sünde die persönliche Schuld hinzufügt, welcher in freier Selbstverantwortlichkeit die Sünde erwählt. Nur hier also wäre der Tod Strafe, bei Kindern „Verhängniss“, relativ unschuldiges „Leiden“. Dem widerspricht die Schrift. Aber auch abgesehen davon bleibt diese Theorie auf halbem Wege stehen. Sie muss dann schon weiter gehen und sagen: Alle sogenannte Strafe, namentlich der Tod als konkreter Ausdruck für den rechtlich der Sünde zukommenden Lohn ist nicht Strafe, sondern blosses Verhängniss, keine Vergeltung unseres Thuns, sondern blosses Leiden, es sei denn, dass sie auf ungläubige Verwerfung Christi hin erfolge.

Wir werden später bei der Besprechung der modificirten Strafe das scheinbar Berechtigte, was in diesem Gedanken

20) A. a. O. 2, 367 ff.; 461 ff.; 1, 261 ff.

21) Röm. 6, 23.

liegt, zu vertreten suchen. Aber in dieser Form müssen wir ihn entschieden abweisen.

Strafe bleibt Strafe, auch wenn sie modificirt wird, und kein blosses Verhängniss, welches aus unbekannten Gründen relativ Unschuldige trifft. Es ist zu unterscheiden zwischen Strafe in bedingtem, relativem Sinn und Strafe im Vollsinn.

Dabei haben wir volles Recht, die der ersten Sündenthat des Protoplasten folgenden „Lebenshemmungen“ in natürliche und positive Strafen einzutheilen. Die Menschheit, die Welt nimmt den durch Eintritt des Todes in dieselbe nicht zu umgehenden Verlauf. Durch Aufhebung der Verbindung mit Gott, durch Erwählung des Weltbesitzes und des Weltgutes in einer von Gott nicht gestatteten, weil ungöttlichen Weise wird das Personleben und Naturleben des Menschen zerrüttet und die umgebende Natur, mit welcher der Mensch durch die Leiblichkeit in direkter Berührung steht, selbst der *φθορά* unterworfen. Sogar das Feld trifft dieses Naturgesetz des Todes. Grade hier wird der Zusammenhang geheimnissvoll genannt werden müssen.

So weit ist die Strafe natürlich, obwohl nach dem Gesetz des Todes von Gott geordnet. Im Gegensatz dazu ist die positive Strafe direktes göttliches Eingreifen, wo ein Mensch oder ein Geschlecht oder Volk dem Willen Gottes bewusst oder unbewusst widerstrebt und nun die direkte göttliche vergeltende Hand erfahren muss. Es erfolgt dabei eine Art „Uebergabe“ an die Mächte des Verderbens, seien es nun Lebenshemmungen oder direkte Schläge, welche Gott auch durch Verstockung und Verhärtung in der Sünde ausführt.

Die von uns vertheidigte kirchliche Lehre ist nun neuerdings von Ritschl sehr energisch angegriffen worden. Dieser Theologe sieht mit Schleiermacher im Tode und allen nach der Kirchenlehre aus ihm sich ergebenden

Lebenshemmungen keine Sündenstrafe. Letztere bestände nur innerlich im Bewusstsein der Gottesferne, der Entfremdung und Trennung, woraus sich ergibt, dass bei Ritschl Sünde, Sündenbewusstsein, Schuld, Schuldbewusstsein und Sündenstrafe korrele Begriffe sind. Alle diese Zustände sind nach dieser Lehre „Unwissenheit“, welche in Christo zum Bewusstsein, zum Wissen gelangt, woraus folgt, dass Sünden-erkenntniss erst in Christo möglich ist.

So viel Wahres diese Auffassung zu enthalten scheint, so leidet sie an dem Hauptfehler und *πρώτον ψεῦδος* der ganzen Ritschl'schen Theologie, nämlich, dass sie das Recht und die rechtliche Verhaftung Gott gegenüber ganz aus dem Gottesbegriff und aus dem Verhältniss des sündigen Menschen zu Gott hinaus schaffen will. Damit fällt bei Ritschl die rechtliche Sündenstrafe, der Tod, damit die Bedeutung des Gesetzes als Erkenntniss der Sünde bewirkend, abgesehen davon, dass es eine ewige Norm für den Christen bleibt, die ihm den heiligen Willen Gottes vorhält<sup>22)</sup>.

Doch grade hier setzt ja die Ritschl'sche Polemik mit ihrer ganzen Schärfe ein. Die ganze sogenannte kirchliche Lehrdarstellung, so meint dieser Theologe, beruhe auf einer künstlichen Zusammenschmeissung von zwei ganz verschiedenen Gebieten und Ordnungen: dem des Rechtes und dem der Sittlichkeit, welche letztere in dem von Christo gegründeten Reiche Gottes kulminire. Nicht einmal die Auffassung des Privatrechtes passt nach Ritschl in das Verhältniss des Menschen zu Gott, denn hier werde nur

22) Vgl. die neueste gründliche Entwicklung dieses Gedankens bei Oberpastor Dr. Luther: Ueber christliche Sittlichkeit u. s. w. Neue kirchliche Zeitschrift 1891. 469 ff., 619 ff., 712 ff. Ich verweise auch auf Herrmann Schmidt. Ritschls Lehre von der Sünde. Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft (Luthardt) 1884. 489 ff., 545 ff., 569 ff. Ferner: Hollmann, Fr. Die Bildung des Gewissens. Vortrag (1890, Abdruck aus der St. Petersburger Zeitung 29., 30., 31. III.).

eine Art Vertrag vorausgesetzt, wobei selbstverständlich die übernommenen Pflichten nur ein „geringer Ausschnitt“ von dem sind, was der Mensch überhaupt leisten kann und nach dem hohen Ziel des Reiches Gottes leisten soll. Daraus folge dann, dass der Vertraggeber, werde er nun als Stamm- oder Familienhaupt gedacht, nach dem Gesichtspunkt der „Billigkeit“, den Kräften und Umständen des Untergebenen gemäss, entweder Nachsicht übt oder Belohnungen theilt. Die Consequenz dieses Verhältnisses sei „ein Sklavenhalter, der aus Billigkeit die Menschen, welche seine Sachen sind, als rechtsfähige Personen behandelt“. Diese bekanntlich von den Scotisten und Socinianern benutzte Rechtstheorie<sup>23)</sup> ist von der altkirchlichen Dogmatik nicht nur nicht verwerthet sondern scharf angegriffen worden.

Trotzdem ist nach Ritschl die eigne Theorie dieser Lehrer die Theorie des Staatsrechtes womöglich noch verkehrter. Die Erfüllung der göttlichen Gebote habe nämlich nach ihrer Lehre das ewige Leben zum Lohn, was mit dem öffentlichen Recht gar nicht in Beziehung stehe; damit es jedoch den Eindruck mache, als ob die gedachte staatliche Ordnung auch der Verwirklichung jenes überstaatlichen Zweckes entspreche, werde jede Uebertretung mit der denkbar höchsten Strafe, mit Tod, Verdammniss bestraft. Dadurch werden die Sünden einander ganz gleich gestellt, die Schuld erschiene überall als eine gleich grosse, das heisst unendliche, und jegliches Stufenverhältniss der Sünden unter einander gehe verloren. Endlich werde durch die Verknüpfung mit der Lehre von der Erbsünde der Satz erreicht, dass alle Menschen, welche in diese Weltordnung eintreten, sogleich dem Verhängniss des Todes verfallen, aus dem nur die Versöhnung in Christo befreit<sup>24)</sup>.

23) Ritschl a. a. O. III<sup>3</sup>, bes. 228—233, III<sup>1</sup>, 203—209.

24) a. a. O. III<sup>3</sup>, § 32, S. 234—248 (1. Aufl. 210—225); die 3. Auflage enthält starke Aenderungen namentlich zum Schluss des §.

Durch diese künstliche Verquickung zweier ganz verschiedener Gesichtskreise, des Rechtsgebietes und des Gebietes der höchsten Sittlichkeit werde also nach Ritschl die höchste Verwirrung angerichtet.

Zunächst müssen wir dagegen protestiren, dass hier überhaupt das Rechtsgebiet bis in seine äussersten Konsequenzen outrirt wird. Gern geben wir zu, dass die altkirchliche Dogmatik hin und wieder zu sehr im Anschluss an die Scholastiker derartige Verhältnisse, die doch immer nur Analogien sein können, herangezogen hat. Aber es nun so darzustellen, als sei die altkirchliche Lehre ein unklares Konglomerat von Rechtstheorie und dieser gar nicht entsprechenden Begriffen, ist doch unbillig. Die nächste Voraussetzung für den Angriff Ritschl's ist die Meinung, dass das Alte Testament eine ganz elementare, dem Geiste Christi und seines Reiches nur zu oft direkt widersprechende Vorstufe sei, welche, zusammen mit der hellenischen doppelten Vergeltungslehre, immer noch viel zu viel berücksichtigt werde, woraus die ganze Verwirrung entstehe.

Die tiefere Ursache des Ritschl'schen Angriff's ist der in Ritschl's Theologie nur künstlich verschleierte, in Wirklichkeit klaffende Riss zwischen Religion und Sittlichkeit, welche letztere ganz autonom und unabhängig von einem göttlichen Gesetze aus dem Princip der Liebe handelt und so das Reich Gottes baut und fördert<sup>25)</sup>. Nur gelegentlich braucht Ritschl das Wort Strafe in einem an die Ideen der Vergeltung anklingenden Sinn. Und doch bedeutet sie auch hier etwas ganz Anderes, nämlich die Vernichtung derer, welche sich dem Reiche Gottes widersetzen. „Ob es solche Menschen giebt, und wer sie sind, unterliegt weder

25) Die allertiefste Ursache ist der verkehrte Ritschl'sche Gottesbegriff.

unserm praktischen Urtheil noch unserer theoretischen Erkenntniss<sup>26)</sup>.

Es ist für Jeden, der die Ritschl'sche Lehre in ihren Konsequenzen genauer prüft, ganz klar, dass mit dieser Bemerkung in Verbindung mit Ritschl's sonstiger Auffassung des göttlichen Zornes und der göttlichen Gerechtigkeit die Vergeltungslehre überhaupt „ad acta“ gelegt wird. Stände es in Wirklichkeit so, dann wäre allerdings die ganze Idee der Vergeltung, von der, wie man bisher meinte, fast alle Völker in ihrem Gottesbewusstsein und Gewissen Zeugnis ablegen, weiter nichts als eine gegenüber dem Reiche Gottes und der Lehre Christi unvollkommene Stufe, welche mit dem Auftreten Jesu von der Bildfläche verschwinden müsste. Darum wird auch Kreibitz<sup>27)</sup>, welcher in treffender Weise es als eine allgemeine vor der Aufrichtung von Staats- und Rechtsgemeinschaft vorhandene Idee bezeichnete, dass den Uebelthäter Strafe treffe, von Ritschl dahin abgefertigt: wenn man auf dergleichen „poche“, so verrathe man so lange eine geringe Bibelkenntniss, als man diese Lehre nicht aus den Erklärungen Christi nachweise; ausserdem habe man darzuthun, dass die Vorstellung von Strafe vor der Geltung von Rechtsgemeinschaft vorgekommen wäre<sup>28)</sup>.

Es würde uns hier von unserer Aufgabe zu weit ablenken, diesen doppelten Nachweis zu führen, da dies schon in Bezug auf die Aussprüche Christi allein eine eigene Studie erfordern würde. Darum sei hier nur Folgendes bemerkt:

26) a. a. O. III<sup>3</sup>, 363.

27) a. a. O. S. 142.

28) Ritschl, a. a. O. III<sup>3</sup>, 247 meint: „Es ist im vorliegenden Falle eine einfache Fälschung des Christentums, das Attribut der koordinirten Vergeltung von Gott zu behaupten, welche alle übrigen Zusammenhänge beherrsche.“ — „Es ist keine Probe von Bibelkenntniss, diese Vorstellung als schriftgemäss zu behaupten, ohne sie mit den angezogenen Aussprüchen Christi in Einklang zu setzen.“ (cf. z. B. Matth. 5, 44—48). „Endlich wäre es des Beweises werth, dass die Vorstellung von Strafe vor der Geltung von Rechtsgemeinschaft vorgekommen wäre.“

Es beruht auf einer Zerreiſſung des Verhältniſſes von Altem und Neuem Testamente, wenn man die doppelte Vergeltungslehre als rein hellenisch darſtellt und das Alte Testament mit ſeiner Vergeltungslehre ſo auffaſſt, als wäre in dieſem die Strafe nur Gericht für beſondere Sünden, namentlich der Feinde Gottes, während die Vorausſetzung, als beſtimme das Alte Testament auch das gewöhnliche „natürliche“ Uebel als Sündenſtrafe<sup>29)</sup>, demſelben ganz unbekannt ſei. Liegt in der Auffaſſung von beſonderen Leidensverhängungen als Gottes Strafen eine einſeitige Vergeltungs-idee, ſo wird nach Ritschl von dieſer nun durch Chriſti Lehre auch der letzte Reſt getilgt, indem Chriſtus grade beſondere Leidensverhängungen als Ausdruck göttlicher erziehender Liebe bezeichne<sup>30)</sup>.

Nur ſo erklärt ſich die Forderung Ritschl's Kreibig gegenüber, die Vergeltungslehre, und zwar die doppelte aus der Lehre Chriſti nachzuweiſen. Das, was dem mit Ritschl's Ideen nicht näher Vertrauten leicht nachweisbar erſcheint, kann bei dieſer Zerreiſſung zwiſchen Altem und Neuem Testament auf kein eingehendes Verſtändniß rechnen, da Ritschl und ſeine „neue Schule“ ja ſonſt ihre geſamten Vorausſetzungen, von denen aus die Schrift nicht ausgelegt, ſondern einfach gemaſſregelt wird, aufgeben müſſten. So muſs ja auch die doppelte Vergeltung aus dem Pauliniſchen Lehrbegriff durch die künstlichſten und gradezu haarſträubenden Gewaltſamkeiten der Exegeſe hinausgeſchaft werden, nur um die Vorausſetzungen Ritschl's zu retten<sup>31)</sup>.

29) Ritschl, a. a. O. III<sup>3</sup>, 246.

30) Siehe Joh. 9, 1 ff. Luc. 13 1 ff. — auf welche ſich Ritschl beruft. Vgl. dagegen Joh. 5, 14 ff. und Matth. 9, 1—9. (Mark. 2, 1 ff.).

31) Was die ὁργή betrifft, ſo wird dieſes ſogar von Anhängern Ritschl's zugegeben cf. Ziegler, Studien und Kritik. 1891. 4. Heft, Seite 827, 828. Recenſion der Schrift: „Heilsbedeutung des Todes Jeſu Chriſti“ von Kühl. Berlin 1890. In Bezug auf dieſes Verfahren Ritschl's iſt die Bemerkung Pfeiderer's über deſſen Exegeſe als „Advokatenkunst“ wirklich berechtigt. „Die Theologie Ritschl's nach

Was nun die Lehre Chriſti ſelbſt betrifft, ſo iſt es ja nicht zu läugnen, daſs die Phariſäer in mechanisch äusserlicher Weiſe Lohn und Strafe zu ſehr koordinirten und zugleich des Sinnes für die idealen Güter des Reiches Gottes entbehrten. Und ſo iſt die Polemik Chriſti gegen ihren mechanischen und unchriſtlichen Vergeltungsſtandpunkt verſtändlich; aber damit wird doch die Idee der Vergeltung ſelbſt nicht aufgehoben. Das ergibt ſich nicht nur ganz deutlich aus den Ausſprüchen, wo in nicht phariſäiſcher Weiſe vom Lohn<sup>32)</sup> die Rede iſt, welche Stellen ernſte Forſcher (z. B. Uhlhorn<sup>33)</sup>) veranlaſſt haben, Chriſtum als eigentlichen Begründer der Lehre vom Lohn zu bezeichnen. Viel mehr liegt noch der Gedanke der Vergeltung in den Ausſprüchen des Heilandes überall da vor, wo er weniger die Feinde im Auge hat, die ſich den Abſichten des Reiches Gottes entgegenſtellen, als wo er Mitglieder des Reiches vor Abfall warnt und an die zukünftige Vergeltung erinnert<sup>34)</sup>. Es gehört die ganze Voreingenommenheit eines doch ſchließlich auf philoſophiſcher Grundlage gewonnenen Standpunktes dazu, um dieſes zu läugnen. Und iſt man einmal genöthigt, es zuzugeben, ſo ſchließen ſich die altteſtamentlichen Parallelen mit den verwandten Ausſprüchen der Apoſtel zu einem Geſamtbilde zuſammen, welches durchaus nicht helleniſch, ſondern tief chriſtlich iſt.

Wenn man aber grade den genauen hiſtoriſchen Beweis verlangt, daſs die Idee der Vergeltung exiſtirt habe, ehe es Rechtsgemeinſchaft in der Welt gab, was allerdings eine

ihrer bibliſchen Grundlage.“ S. 37 aus „Die Theologie Ritschl's“ von O. Pfeiderer. Braunſchweig 1891.

32) z. B. Matth. 20, 1—16. 10, 40—42. Steinmeyer, Bergpredigt. Berlin 1885. 103 ff., 115 ff.

33) Die Arbeit im Lichte des Evangeliums. Vortrag, Bremen 1877, Seite 15 ff.

34) z. B. Joh. 15, 1—6. Matth. 25, 14 ff. Marc. 9, 43 ff. Matth. 12, 35—37 u. A.

ziemlich minutiöse philologisch-kritische Untersuchung des Alters der Schriften voraussetzen würde, in denen die Vergeltung als Postulat des Gewissens und Gottesbewusstseins erwähnt wird, so lässt sich dieser Beweis doch auch auf einem anderen Wege bewerkstelligen. Es genügt nämlich vollkommen, ohne an diese historischen Nachweise gebunden zu sein, wenn man die Idee der Vergeltung als eine eminent sittliche Idee nachweisen kann. Und dies ist der Fall. Sehr gut sagt Kreibitz<sup>35)</sup>: „Sie bildet einen Bestandtheil unseres unmittelbaren Bewusstseins und ist ein Postulat des Gewissens, das eben so energisch, wie es für das Gute und wider das Böse zeugt, auch zwischen dem sittlichen Verhalten und Ergehen ein harmonisches Verhältniss hergestellt sehen will, und wo es ein solches vermisst, sich verletzt und befremdet fühlt.“

Daraus folgt, dass das *Suum cuique*<sup>36)</sup> weil es als Postulat in der Menschenbrust ruht, auch mit zur Idee des Menschen gehört und statt von einem Dominiren hellenischer Weltanschauung im Christentum zu reden, sollte man sich lieber fragen, ob das, was der Hellenismus schon in so tiefer und nachdrücklicher Weise ausspricht, nicht eine Vorahnung von einer Wahrheit sei, die in der Bibel und auch grade in der Lehre Christi ihre tiefste Erfüllung findet.

Dazu kommt, dass wir überhaupt bei der Ritschl'schen Auffassung die Begriffe Staat und Reich Gottes viel zu sehr künstlich auseinandergerissen sehen. Allerdings hat es der Staat mit Handlungen, das Reich Gottes mit der Gesinnung zu thun, allerdings kümmert sich der Staat

35) a. a. O. S. 141.

36) Vgl. Mühlau, Die biblische Lehre vom Gewissen. „Mittheilungen und Nachrichten aus der evangel. Kirche Russlands,“ Riga 1890. S. 371, mit Beziehung auf Röm. 2, 14, 15; 1, 18 ff. und 28. Kähler, „Gewissen.“ H. E. 2. Letzterer weist nach, dass die Furcht vor Vergeltung Gottes die erste Aeusserung des Gewissens sei. Hollmann, a. a. O. S. 9.

nicht sowohl um die Sünde, als um das Verbrechen. Würde man aber diese Unterschiede zu sehr urgiren, so käme es doch wieder zu falschen Konsequenzen, und der in den letzten Jahrzehnten todtgehetzte Ausspruch vom „Nachtwächterdienst“ würde aufs Neue zu voller Blüthe gelangen. Wie sehr doch bei aller Aeusserlichkeit des Staatsregimentes die sittliche Gesinnung auch in seinen Urtheilen entscheidet, liegt bei Strafurtheilen auf der Hand z. B. bei Unterscheidung von Mord und Todtschlag, von dolus und culpa, wo in beiden Fällen die böse Absicht das Verbrechen verschärft. So unterscheidet man zwischen Absicht und direkter und indirekter Fahrlässigkeit, zwischen Prämeditation, Jähzorn und ruchloser Freude an der That, so bestimmt man danach die Unterschiede der Verschuldung und die ihnen entsprechenden Strafen<sup>37)</sup>. Dazu kommt, dass der gut regierte Staat immer die Besserung des Verbrechers mit ins Auge fasst, ausser etwa, wo sofortige Exekution geboten ist<sup>38)</sup>. Eben so muss die gute Regierung nicht nur die Förderung sittlicher Gedanken, sondern auch gradezu die sittliche Erziehung des Volkes als eine seiner höchsten Aufgaben ansehen. Dass derartige Aufgaben vom Volke vorausgesetzt werden, sieht man am besten daraus, dass ein guter Regent mit dem Namen „Vater seines Volkes“ als dem höchsten Ehrentitel bezeichnet wird, was unmöglich wäre, wenn Staatsgesetz und Sittlichkeit so getrennte Gebiete wären wie die Ritschl'sche Darstellung behauptet.

Am meisten Wahrheit scheinen die Gründe zu haben, welche Ritschl gegen die Vergeltungslehre vom Standpunkt des Gottesbegriffs und der einheitlichen göttlichen Gesinnung aufstellt. Bekanntlich

37) Stahl, Rechts- und Staatslehre II, 4 Abschnitt, 7. Capitel, S. 539 ff.

38) z. B. bei Revolten, wo die Autorität desselben auf dem Spiel steht.

herrscht unter den Vertheidigern der bisher als kirchlich geltenden Lehre, die sich freilich heutzutage sogar den Vorwurf des Rationalismus machen lassen muss, noch Meinungsverschiedenheit über die genauere Bestimmung des Begriffes der göttlichen Eigenschaften. Während Einige sich mehr an Schleiermacher anschliessend, aber mit Berufung auf ältere Autoritäten, die Eigenschaften als eine Art, wie wir uns Gott denken, bestimmen, ein Denken, welches allerdings nicht eine bloss menschliche Vorstellung, sondern Gott selbst in seinem wahrhaften und wirklichen Sein, aber nicht in seinem Ansichsein, sondern in seinem Fürunssein bedeute<sup>39)</sup>; so gehen Andre weiter und bestimmen sie als begriffliche Auffassungen der Beziehungen, aber wirklicher Beziehungen Gottes zur Welt (Nitzsch, ähnlich Bruch). Noch weiter gehen z. B. Kahnis, Dorner, Frank; nach ihnen sind die Eigenschaften Bestimmtheiten des göttlichen Wesens selbst. So sagt Frank<sup>40)</sup>: „So wenig fallen die Bestimmungen der Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w. in das Gebiet blosser Anschauung von Gott, die nicht etwas in Gott Seiendes ausdrückte, hinein, dass Gott ohne solche Attribute aufhören würde der reale lebendige Gott zu sein“. Und: „Zu dem göttlichen Wesen müssen die göttlichen Eigenschaften doch wohl gehören, müssen das göttliche Wesen konstituieren und bezeichnen, wenn sie überhaupt göttliche Eigenschaften sind, und Alles, was göttlich ist, Gotte nicht erwächst aus anderm was nicht er selbst ist“<sup>41)</sup>.

39) Philippi, Kirchl. Glaubenslehre II<sup>3</sup>, 18.

40) System der christlichen Wahrheit. 2 Aufl. I, 210 ff.

41) Vgl. auch die gründliche Untersuchung dieser Frage bei Dorner Glaubenslehre I, 181 ff. Bekanntlich spielt die Frage hinüber in die Lehre von der Kenose, bei deren Besprechung namentlich der berühmte Aufsatz von Dorner „Ueber die Unwandelbarkeit Gottes“ viel berücksichtigt wurde. Jahrbücher für deutsche Theologie 1857, 1858, 1859.

Wir möchten, ohne dem von Frank und Dorner behaupteten widersprechen zu wollen, doch fragen, woran auch Thomasius erinnert: ob nicht die Eigenschaft immer ein Verhältniss voraussetzt. Uns scheint Thomasius Recht zu haben, wenn er sagt: „Eigenschaften giebt es nur, sofern Verhältnisse; Verhältnisse gibt es nur, wo Unterschiede.“

Wenden wir nun unsre Eigenschaftsbestimmung auf die Vergeltungslehre an, so wird hier bekanntlich immer die Gerechtigkeit Gottes im Gegensatz zu seiner Liebe genannt. Abgesehen davon, ob die von Ritschl aufgestellte Bestimmung von Gerechtigkeit oder die bisher als kirchlich geltende die richtige ist, so haben wir uns damit auseinander zu setzen, was Ritschl über die Vergeltungsgerechtigkeit<sup>42)</sup> sagt.

Schon die Socinianer haben, während sie selbst in Scotistischer Weise Gott als freien Herrscher bestimmen, dessen Wille vor Willkür nur durch die Billigkeit bewahrt werde, der Kirchenlehre den Vorwurf gemacht, nach ihr werde die Gerechtigkeit Gottes um ihrer inneren Nöthigung zu strafen willen als eine über Gott stehende Macht bezeichnet, welcher Gott durch eine Art Naturnothwendigkeit unterliegt. „Wenn nun auch,“ meint Ritschl<sup>43)</sup> „diese Macht in dem Attribut der Gerechtigkeit Gottes selbst formulirt wird, so ist dadurch das Bedenken nicht beseitigt. Denn dann zerfällt der Begriff von Gott in zwei Schichten, nach dem übergeordneten Merkmal der ruhenden Eigenschaft, und nach dem untergeordneten Merkmal des thätigen Willens“. So werde die Einheit Gottes zerstört.

Im weiteren Verlauf bestimmt nun Ritschl die Eigenschaft als Art des Wirkens und zwar des Wirkens auf unsre Wahrnehmung. Da aber das Wirken immer aus dem Willen

42) a. a. O. III<sup>1</sup>, 236, 237.

43) a. a. O.

hervorgehe, so sei der Begriff „ruhende Eigenschaften“ ein Unding<sup>44)</sup>).

„Wenn unsre Sehkraft den Wechsel der Erscheinungen in der Ferne nicht ebenso wahrnimmt, wie in der Nähe, so folgt nicht, dass die ferneren Gegenstände in der Art, wie es uns erscheint, wirklich ruhen“. So sei es auch Selbsttäuschung, wenn bei der Art der wechseldenen Thätigkeit Gottes das uns nicht Wahrnehmbare, Fernere als ruhende Eigenschaft erscheine. Was die Ritschl'sche Bestimmung betrifft, Eigenschaft sei die Art des Wirkens auf unsre Wahrnehmung, so haben wir uns schon oben darüber ausgesprochen, dass uns diese Erklärung als zu subjektiv nicht genügt. Setzt Eigenschaft ein Verhältniss voraus, so auch Unterschiede. So ist es also gar nicht nötig, eine ruhende Gerechtigkeit und einen thätigen Willen anzunehmen, sondern die Gerechtigkeit ist dieser thätige Wille selbst, der sich so zu dem betreffenden Objekt stellt, wie dasselbe nach seinem Charakter und seiner Gesinnung es erfordert. Also ganz eigentlich: *Suum cuique* in jeder Handlung, in jedem Momente derselben. Ausserdem handelt es sich bei dieser Frage gar nicht bloss um die Gerechtigkeit als bei der Vergeltung in Betracht kommende, sondern die Frage ist eine solche, dass sie eigentlich bei jeder andern göttlichen Eigenschaft z. B. der Liebe ganz ebenso erörtert werden könnte. Es handelt sich um eine speciellere Frage über die Eigenschaften Gottes, von der wir nicht läugnen, dass sie von Ritschl in äusserst scharfsinniger und anregender Weise entwickelt worden ist<sup>45)</sup>.

Das was den Eindruck des Ruhens, der ruhenden Eigenschaft macht, beruht zum grossen Theil darauf, dass Gott

44) a. a. O., S. 237.

45) a. a. O. 256–270 ff., § 34. Ich mache Kenner der früheren Auflagen darauf aufmerksam, dass dieser Abschnitt in der 3. Auflage fast ganz neu bearbeitet worden ist.

nicht in Skotistischer Willkür, sondern mit einer inneren Nothwendigkeit handelt, die verschieden hervortretend und sich in verschiedenen Verhältnissen verschieden äussernd das ergiebt, was wir göttliche Eigenschaften nennen. Immer ist ein Verhältniss vorausgesetzt.

Wenn Kreibitz<sup>46)</sup> als Analogie zu dieser Erklärung, worin wir sonst ganz mit ihm übereinstimmen, an Ritschl sich anschliessend den menschlichen Charakter herbeizieht, so übersieht er doch, indem er Ritschl<sup>47)</sup> beistimmt, dass der Mensch eine Naturgrundlage hat, aus der heraus der Charakter mit der Thätigkeit zusammen immer wieder geboren wird. In sofern sind es neben „Motiven“ auch immer „Quietive“ (Martensen)<sup>48)</sup> aus denen der Charakter sich bildet. Bei Gott ist keine Naturgrundlage, sondern er waltet als vollkommen freier Herr und beständige *causa sui* und wirkt so in sich selbst und für die Welt. Beim Menschen ist es anders. Schön und treffend sagt Martensen<sup>49)</sup>: „Da der Charakter die Einheit der Gesinnung und die Energie ist, welche die Gesinnung in die That umsetzt, so beruht die Reife und Vollendung des Charakters theils auf seiner Reinheit und Stärke, theils auf seinem inneren Reichtum und seiner Harmonie“. Zur Reinheit des Charakters gehört aber auch die „Reinheit der Lebensanschauung und der Grundsätze“, „weshalb fortgesetzte Reinigung des Herzens eine unerlässliche Bedingung ist, ohne welche wir zu der Reinheit des Charakters nicht hinankommen können“.

46) a. a. O., S. 139.

47) Ritschl III,<sup>3</sup> S. 237. „Unsern Charakter haben wir nicht in der Ruhe, sondern in der entsprechenden Thätigkeit; und wenn er nicht aus der Thätigkeit immer von Neuem erzeugt würde, so wäre er überhaupt nicht, oder würde verloren gehen“.

48) Martensen, Ethik, Allgemeiner Theil. Gotha 1871, 447 ff., 455 ff., 473 ff., der christl. Charakter.

49) a. a. O., S. 473, 474.



Mussten wir den Vorwurf, dass durch das verschiedene Verhältniss Gottes gegenüber der Sünde in Gottes Gerechtigkeit gewissermassen zwei Schichten entstehen, entschieden abweisen, so bleibt doch die Frage, wie ist das Verhältniss von Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit einerseits, andererseits von göttlicher Ewigkeit und Unwandelbarkeit zu einander und namentlich gegenüber dem sündigen Menschen zu denken, ernstlich zu erwägen.

Freilich sollte Ritschl nicht so selbstbewusst und vornehm auf die scheinbaren Widersprüche der kirchlichen Eigenschaftslehre herabsehen; denn die Behauptung der Einfachheit der göttlichen Eigenschaften als Liebe kommt in argen Konflikt mit seiner eignen Lehre vom Zorn gegenüber der Bosheitssünde, welche im alten und neuen Testament nach ihm Vernichtung des Sünders zur Folge hat. Abgesehen davon, dass es nach Ritschl's Theorie von der Sünde als Unwissenheit psychologisch ganz unerklärlich ist, wie aus der Unwissenheitssünde Bosheitssünde entstehen kann, eine Frage, die Ritschl nirgends bespricht, so muss doch die Konsequenz, welche er selbst scheut, auf seinen Gottesbegriff übertragen werden.

Ist der zornige Gott, welcher im alten und neuen Testamente Bosheitssünde mit Vertilgung straft, überhaupt bei Ritschl ernst zu nehmen, was dieser Theologe wenigstens direkt nicht zu läugnen wagt, obwohl Andeutungen dafür vorliegen, so ist, das sieht Jeder, welcher aus seinem System die Konsequenzen zieht, der Dualismus, welchen er der Kirchenlehre vorwirft, bei ihm selbst garnicht überwunden, ja er zerstört sein ganzes System; und die Vorwürfe, welche er der bisherigen kirchlichen Auffassung macht, fallen doppelt auf ihn zurück, da er sich dann selbst widerlegt.

Um so mehr haben wir die Aufgabe, den scheinbaren Konflikt der in Betracht kommenden oben genannten göttlichen Eigenschaften zu lösen.

Was zunächst die Ewigkeit und Unwandelbarkeit betrifft, so behauptet Ritschl, dass der Wechsel der Bestimmungen, wie sie im Menschengemüth auf- und abwogen, unmöglich auf Gott zu übertragen sei, und habe eine derartige Uebertragung in der gewöhnlichen Ausdrucksweise eine gewisse Berechtigung, so dürfe doch die Wissenschaft davon keinen Gebrauch machen: Gott sei die sich ewig gleich bleibende Liebe, und es käme nicht in Betracht, wie der Mensch sich ihr gegenüber fühle. Sehen wir davon ab, dass auch diese Bestimmung der von ihm aufgestellten Theorie des Zornes widerspricht, so ist schon von Thomasius und Frank darauf hingewiesen worden, dass die Liebe unmöglich so abstrakt, wie es Ritschl thut, als oberste Eigenschaft Gottes hingestellt werden könne. Mit Recht stellt z. B. Thomasius ihr die Heiligkeit und Wahrheit gleich. Was ist nun der Zorn Gottes? Die alten Lehrer fassten ihn in der Furcht, Gott zu sehr in das Menschliche herabzuziehen, als einfachen Strafvollzug. Dem stimmt auch Kühl<sup>50)</sup> bei, welcher überall, wo vom Zorn Gottes die Rede ist, keine „dauernde Gesinnung“, am wenigstens eine „oberste Eigenschaft“ Gottes annimmt, sondern die Vollstreckung eines Strafgerichtes. Nur so sei auch eine Art fortdauernder Zorn zu erklären. Kühl sagt<sup>51)</sup>: „Diejenigen Stellen des alten Testaments, welche von einem längere Zeit hindurch anhaltenden Zorn Gottes reden, meinen damit eine längere Zeit hindurch ununterbrochen fortdauernde Vollstreckung eines Strafgerichtes, welches, weil es auf Vernichtung abzielt und auch schliesslich dahin führen würde, als Zorngericht Gottes gefühlt wird.“ Diese Auffassung übersieht aber ganz, dass einmal zwischen Ausbruch des

50) Die Heilsbedeutung des Todes Christi. Biblisch-theologische Untersuchung. Berlin, 1890, S. 47–58. Ritschl, a. a. O. II<sup>2</sup>, 119–148.

51) a. a. S. 50.

Zornes und Zorn selbst unterschieden wird<sup>52)</sup>; dann, dass die Gerichtsvollstreckungen Gottes sehr oft auf den Zorn zurückgeführt werden, so dass der Zorn die Ursache der Vollstreckung ist<sup>53)</sup>. Am meisten spricht aber gegen diese Auffassung, dass an vielen Stellen der Zorn genannt wird, ohne dass es zu einer Strafvollstreckung kommt<sup>54)</sup>. Auch der oft gebrauchte Ausdruck: der Zorn entbrennt, setzt voraus, dass etwas schon vorhanden ist, gewissermaassen ein Material, welches nun zum Entzündetwerden gelangt. Ganz unmöglich aber wird die Auffassung des Zornes als Strafvollstreckung, wenn das Bild des Feuers auf Gott selbst übertragen wird, wenn die Schrift von ihm aussagt, dass er Feuer, Zornfeuer ist. Allerdings kommt die Bedeutung des Feuers auch in weiterem Sinne vor, so dass die verzehrende Zorngluth zurücktritt; aber an einigen Stellen ist letztere gar nicht zu umgehen<sup>55)</sup>. Und diesem biblischen Sprachgebrauch entspricht auch die Sache selbst. Wenn, wie wir oben sahen, die Eigenschaft immer ein Verhältniss voraussetzt und das Verhältniss immer Unterschiede, so wäre es eine todte starre Einheit, eine Einfachheit (*simplicitas*), die alles höhere göttliche Leben ausschliesse, die auch dem von Ritschl mit so grosser Entschiedenheit gegenüber dem monistischen Pantheismus hervorgehobenen Begriff der Persönlichkeit Gottes widerstreitet, wenn in ihm keine Reaktion gegen die Sünde, das Unrecht denkbar wäre. Und wie

52) Jes. 54, 7. 8 cf. Delitzsch's „Jesaja“ zu der Stelle.

53) z. B. Ps. 27, 9. 90, 7. 95, 11. Jes. 60, 10 u. A.

54) So namentlich Exod. 32, 11–13 wo wenigstens die ursprünglich beabsichtigte Strafe gar nicht zur Ausführung kommt. Ebenso Exod. 4, 14. Genes. 18, 30. 32, 1 Reg. 11, 9 u. A. Eph. 2, 3. Cf. in Bezug auf den Zorn besonders v. Orelli, Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft 1884, 22 ff. mit sehr treffenden Nachweisen.

55) z. B. Deut. 4, 24; 32, 22. Nah. 1, 6; cf. Hebr. 12, 29.

schlüge diese sogenannte Einfachheit oder Unveränderlichkeit die Ritschl'sche Theologie selbst! Abgesehen davon, ob es dem Reiche Gottes Widerstrebende giebt, die der Vernichtung anheim fallen, so wäre auch ohnedem Schuld, Schuldbewusstsein und Strafe Illusion. Denn nun müsste jedem um diese Schuld bekümmerten Gewissen, jedem, welcher seine Trennung von Gott als Strafe empfindet, zugerufen werden: Du bist nicht nur im Irrtum, sondern diese Gottesferne, die du fühlst, diese Strafwürdigkeit, welche dich drückt, ist Mangel an Gottesfurcht, Mangel an Vertrauen zu Gott. Wirf diese Illusionen weg, und du bist so, wie dich Gott haben will. Heisst das nicht dem schuldbeladenen, sich strafwürdig fühlenden, durch seine Trennung von Gott gedrückten Menschenherzen an Stelle des Brotes einen Stein bieten? Das ernst suchende Gewissen wird ihn auch garnicht annehmen. Es fühlt sich Gott verhaftet, verfallen in seiner Schuld, es fordert seine Strafe als Vergeltung, und wenn es keinen andern Ausweg finden kann, als Ersatz dafür eine Genugthuung, eine Sühne. Und redet sich das Gewissen wirklich in die oben genannte Illusion ein, was wird die Folge sein? Was wird es antworten? Folgendes: Giebt mir die Liebe Gottes freies Verzeihen ohne Genugthuung, ist meine Gewissensqual und mein Schuldgefühl Illusion, so ist Alles, was ich von Strafwürdigkeit und Vergeltung Gottes fühle, auch Traum. Damit fällt für mich aber auch der Begriff der Sittlichkeit; ich weise ihn zurück, wenn du mir die Strafwürdigkeit, die Vergeltung weg beweisest. Das Eine fällt mit dem Andern.

Es gilt dies aber noch mehr gegenüber der Erfahrung reifer, in den Schätzen der kirchlichen Gnadenmittel immer wieder Trost und Vergebung suchender Christen. Je tiefer sie in die Erfahrung göttlicher Liebe eindringen, je eifriger sie im Ernst des christlichen Lebens den höchsten Zielen nachstreben, um so grösser wird ihr Schuldbewusstsein, um so tiefer fühlen sie den Gegensatz zwischen dem heiligen

Gott und ihrer eignen sündigen Armseligkeit. Das bleibt auf ewigen Gesetzen ruhende Erfahrung des Menschen, und davon lässt sich ein in solchen Erfahrungen gereifter Christ nicht abbringen, am wenigsten durch Schlagworte wie heidnisch-hellenische Vergeltungstheorie, Verwechslung des Privatrechtes mit dem Staatsrecht, Mangel an Vertrauen zur göttlichen Liebe. Gerade in Bezug auf letzteren Ausdruck ist wohl zu sagen: Je tiefer das Schuldbewusstsein eines gereiften Christen, um so grösser das Vertrauen zur göttlichen Liebe. Doch dies wäre nach Ritschl ja schon wieder ein Fehler, ein solcher Christ wäre ja sofort wieder in Gefahr, ein „Mystiker“ zu werden! Wer denkt hier nicht an das berühmte Anselm'sche Wort: *Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum.*

Wenn wir aber nun von hieraus weiter gehen und die Art uns zu denken suchen, wie Gott dem Sünder gegenüber unbeschadet seiner Unveränderlichkeit doch als scheinbar Anderer gegenüber tritt, so ist ja nicht zu leugnen, dass die speciellere Erklärung hier besondere Schwierigkeiten macht. Wir werden uns dabei vor zwei Abwegen zu hüten haben: Erstens darf der Zorn, sofern er Reaktion des heiligen und gerechten Gottes gegenüber der Sünde ist, nicht nur als Kehrseite der Liebe verstanden werden. Beruft man sich dabei etwa auf die Elternliebe gegenüber dem Kinde, so ist zu antworten, dass das Kind erzogen, gebessert werden soll. Die Strafe ist also modificirte Strafe. Und doch möchten wir auch hier sagen: Wenn bei der Erziehung wirklich im Zorn gestraft werden soll, nicht in Erregung, (cf. Ephes. 4, 23), sondern in heiligem Zorn, so ist dies zunächst Ausdruck der heiligen vergeltenden Gerechtigkeit, welche mit Liebe verbunden sein muss, ohne an und für sich genommen selbst Liebe zu sein. Das gilt noch mehr für die göttliche Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit. Ich verweise hier auf die treffliche Entwicklung Franks gegen-

über dem Versuche Ritschls, alle göttlichen Eigenschaften aus der Liebe abzuleiten<sup>56</sup>).

Sehr gut sagt über das Verhältniss von Liebe und Gerechtigkeit Kreibitz (a. a. O. Seite 152): „Nie ist Beides ein bloß verschiedenes Verhalten Gottes nach aussen hin, das zuletzt in einer und derselben innergöttlichen Lebensbewegung seine Wurzel hätte, sondern Gottes Stellung zum Menschen ist eine wesentlich andre, je nachdem er rettend, liebend, erziehend um seine Seligkeit eifert oder ihn zürnend von sich zurückstösst.“

Eben so wenig dürfen wir aber nun nach der andern Seite zu weit gehen und einen in Gott selbst vorhandenen Konflikt der Eigenschaften, speciell der Gerechtigkeit und der Liebe annehmen. Wenn die homiletische oder dichterische Redeweise auch hier in der Lebhaftigkeit der Schilderung hin und wieder den Anschein von dergleichen erwecken könnte, so muss sie im Interesse der christlichen Wahrheit sich Maass anlegen; vor Allem aber darf die theologische Wissenschaft nichts aussprechen, was dem Wesen Gottes in seiner Unveränderlichkeit widerstreitet. Dies würde geschehen, wenn man mit dieser Auffassung wirklich Ernst machte. Die göttliche Ewigkeit kann aber unmöglich durch abhängige Geschöpfe, seien sie auch nach dem Bilde Gottes geschaffen, so tangirt werden, dass ein Konflikt in Gott selbst entsteht, zu dessen Ausgleichung nun Christus in den Tod geht. Dann müsste man schon weiter gehen und den Konflikt in Gottes Wesen selbst als von Ewigkeit her verborgen und im Thun Christi hervortretend und sich abschliessend verlegen.

56) Frank, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Erlangen 1876. S. 301–322. „Aus der neueren Dogmatik.“ Dagegen Ritschl, Theologie und Metaphysik. 2. Aufl. Bonn 1887. Die Antwort Franks, „Die kirchliche Bedeutung d. Theologie Ritschls“. Beilage II. Gottesbegriff, mehrfach aufgelegt.

Dieser ewige Konflikt, gewissermaassen der Widerstand von zwei gnostischen Potenzen, welche in der Geschichte der Menschheit aktuell werden und in der Versöhnung derselben zum höchsten Ausbruch und Ausgleich kommen, würde aber die ganze biblische Voraussetzung der Versöhnung zerstören. Denn nun geschähe der geschichtliche Akt der Versöhnung nicht mehr um der Sünde, ja nicht einmal mehr um der Menschen willen; das Alles wäre nur Schein; der wirkliche Vorgang bezöge sich auf den nothwendigen Ausgleich des inneren Konfliktes zwischen Liebe und Gerechtigkeit. Das christliche Bewusstsein kann in diese gnostische Bahnen hinein nicht mehr folgen, da es sich um der Sünde willen versöhnt weiss, und andererseits die göttliche Unveränderlichkeit postuliert: Gott zürnt der Sünde, nicht sich selbst.

Welches wird nun der richtige Weg zur Lösung sein? Indem wir aus dem Wesen Gottes alle Skotistisch-Sociniani-sche Willkür ausschliessen, wonach etwas darum gut ist, weil es Gott will, so behaupten wir das göttliche Gutsein als ein ewiges und unabänderliches<sup>57)</sup>. Dem entspricht nun auch in Gott die fortwährende Absicht zur Verwirklichung des Guten, wie sie ja auch nach Ritschl in der Verwirklichung des Reiches Gottes zum Ausdruck kommt. Dies Alles geschieht aus Liebe. Findet diese Liebe nun an irgend einem Punkte in der geschöpflichen Freiheit ein Hinderniss bei der Verwirklichung des höchsten Zweckes, so wird der göttliche Reichszweck, die Verwirklichung des Guten an diesem Punkte wirklich aufgehalten. Und das geschieht überall durch die Sünde. Sie ist Verfehlung des Zieles<sup>58)</sup> nicht nur in Bezug auf den Einzelnen, sondern noch

57) Jac. 1, 17.

58) Diesen Gedanken hat Kähler mit selbständiger Berücksichtigung Ritschl's neuerdings sehr energisch hervorgehoben. Man sieht daraus, wie man von Ritschl lernen kann, ohne ihm zu folgen. Wissenschaft der christl. Lehre. Erlangen 1884. 2, § 15 ff. bes. § 20, S. 300, 301 ff.

mehr in Bezug auf den grossen göttlichen Reichszweck. Jede Begehung, jede Unterlassung, jede epochemachende Sündenthat mit ihrem sich anschliessenden „Aergerniss“, mit den gradezu unberechenbaren Folgen für die Gattung, wird Hemmung des göttlichen Reichszweckes, Hinderniss der Verwirklichung des Guten auch für Gott, der in freier Selbstbeschränkung mit der Schöpfung der Menschheit ihre Freiheit und darum auch ihre Verfehlung mit in seinen Reichsplan einordnet. Diese Hemmung des Reichszweckes der Verwirklichung des Guten hemmt zugleich den freien Erguss der göttlichen Liebe, ein Felsblock, ein Geröll, ein Damm im Strome desselben, der diesen nötigt, seine Bewegung zu ändern oder theilweise nachzulassen.

Es ist dies ein Geheimniss der göttlichen Enttäusserung, welches schon mit der Wertschöpfung, mit der Setzung von Weltgesetzen, nach denen sich Gott richtet, beginnt, welches mit der Schöpfung des Menschen und der Aufnahme menschlicher Freiheit in den göttlichen Weltenplan sich steigert, welches in der biblischen Eschatologie seine endliche Auflösung finden wird. Alle Hemmungen in der Verwirklichung des Reiches Gottes, sofern sie nicht nur Verfehlungen sind, sondern Schuld begründen, fordern Strafe, bedürfen der Genugthuung. Ehe dieses in Christo geschehen ist, ruht auf ihnen der göttliche Zorn, das heisst, die vergeltende Gerechtigkeit muss ihr Recht fordern, während der Strom der Liebe doch weiter fliesst. So ist kein Konflikt zwischen Liebe und Gerechtigkeit, auch ist nicht beides zu verwechseln, so dass Gerechtigkeit Liebe und Liebe Gerechtigkeit wäre, sondern beide Eigenschaften, die gehemmte Liebe und die Vergeltung fordernde Gerechtigkeit, die ihr Korrelat an der Heiligkeit, dem Gutsein hat, arbeiten zusammen<sup>59)</sup>, scheinbar sich hindernd, in Wirklich-

59) Vgl. Delitzsch H. E.<sup>2</sup>. Artikel Heiligkeit und besonders von Orelli: Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. s. w. 1884, S. 16 ff. und 73 ff.

keit sich fördernd, an der vollen Verwirklichung des Reiches der Liebe.

Werfen wir noch einen Blick auf die Ritschl'sche Auffassung, so ist leicht nachzuweisen, dass auch sie, falls man ihre Konsequenzen zieht, sich des Begriffes der Gerechtigkeit als vergeltender gar nicht entschlagen kann. Denn sehen wir auch hier wieder von der Bosheitssünde ab<sup>60)</sup>, so muss das Reich Gottes auch im Ritschl'schen Sinne sich doch mit dem Rechte, der Gerechtigkeit in vergeltendem Sinne genommen auseinandersetzen; ja es wäre gradezu ein Reich „Utopia“, wenn in ihr keine Vergeltungsgerechtigkeit waltete. Man kann eben, wie wir schon oben sahen, Rechtsstaat und Reich Gottes nicht so scheiden, wie Ritschl in der Polemik gegen den altprotestantischen Strafbegriff thut. Und auch hier ist er, wie schon bei der Bestimmung der Bosheitssünde, wiederum „liebenswertig“ inkonsequent; denn wer ist es, welcher mit so grossem Interesse die Erziehung der Völker, auch der heidnischen, auf das Reich Gottes<sup>61)</sup> betont? Wer ist es, der die Entwicklung zum gemeinschaftlichen Rechtsbewusstsein für eine beinahe wichtigere Vorbereitung auf das Reich Gottes erklärt, als die Institutionen des Volkes Israel<sup>62)</sup>? Eben Ritschl, der Polemiker gegen jeglichen Rechtsbegriff im Verhältniss Gottes

60) Die Bosheitssünde hängt überall als Damoklesschwert über dieser Theorie, und es ergibt sich das Dilemma: Entweder ist die Bosheitssünde vorhanden, dann ist die Polemik gegen die alte Kirchenlehre höchst sonderbar; „denn wer im Glashause sitzt, wirft nicht mit Steinen“; oder sie ist nicht vorhanden, d. h. die Sünde ist überhaupt nur („aufzuklärende“) Unwissenheit, dann ist das Ganze nicht au sérieux zu nehmen, und wer zwischen den Zeilen liest, weiss, was er weiss.

61) Allerdings hauptsächlich der Kulturvölker.

62) a. a. O. III<sup>3</sup> § 38, S. 288–301 bes. 292–295, welcher Abschnitt übrigens mit Benutzung des mehrfach citirten Lotze manches Beachtenswerthe zur Illustrirung von Röm. 11 enthält, nur dass man eben auch hier von Ritschl lernen muss, ohne ihm zu folgen. Ueber Israel vgl. S. 294.

zu uns. Oder soll man eine solche Unterscheidung machen, dass man sagt: Im Verhältniss Gottes zu uns kommt das Recht gar nicht in Betracht; im Verhältniss der Mitglieder dieses Reiches untereinander ist dies etwas anderes; da kann man sich seiner nicht entschlagen? Welche Inkonzsequenz! Aber diese Auffassung muss eine solche begehen, weil hier ihr Grundfehler sich offenbart. Wie kann man sich das Reich Gottes denken ohne Recht? Nicht einmal der Familie gegenüber wird dies möglich sein, da bekanntlich die Jugend nicht immer aus dem Princip der Liebe handelt<sup>63)</sup>.

Ja gerade weil das Reich Gottes höher steht als der Staat, weil es für einen viel weiteren Horizont aufgebaut ist, als letzterer, muss das Reich Gottes das Staatsleben und sein Recht als das niedere und engere in sich aufnehmen, sozusagen in sich aufsaugen<sup>64)</sup>, muss den Staatsbegriff erweitern, verklären, darnach streben, dass an Stelle des Verbrechens immer mehr die Sünde, an Stelle der Handlung immer mehr die Gesinnung zur Beurtheilung gelange.

63) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 294 über römisches Privatrecht in der Familie und Stahl, Staats- und Rechtslehre I, III. Buch. Anhang, S. 393–405.

64) Welches ich aber nicht im Rothe'schen Sinn zu verstehen bitte.

## Zweiter Abschnitt.

### Die modificirte Strafe als Züchtigung.

Wir wenden uns nun zum Begriff der modificirten Strafe und besprechen zunächst die Stahl'sche Theorie und die Besserungstheorie<sup>65)</sup>, um diesen Begriff im religiösen Sinne zu gewinnen.

In der bisherigen Entwicklung haben wir die Strafe als um ihrer selbst willen nothwendig, als Vergeltung, somit gewissermassen als Selbstzweck bestimmt. Alle sogenannten Zwecke, die in die Strafe hineingetragen worden sind, welche bekanntlich in der Geschichte des Rechtes zeitenweis den eigentlichen Begriff der Strafe ganz verdunkelt haben (Abschreckungstheorie, Besserungstheorie, Nothwehr), können als Momente, besser Nebenmomente in den Begriff der Vergeltung aufgenommen werden, dürfen aber nie diesen selbst verdrängen. Es ist das grosse Verdienst Kants, die

65) Von den übrigen Straftheorien (Abschreckung, Nothwehr) sehen wir darum ab, weil sie uns für die Lösung unserer Aufgabe irrelevant erscheinen und nach dem Stande des modernen Rechtsbewusstseins mehr historisch in Betracht kommen. Bekanntlich waren sie schon Clemens von Alexandrien geläufig. Ich erlaube mir für nicht näher Orientirte die Stelle herzuschreiben: Strom. IV, 23 ed. Migne: Ἐνταῦθα οὖν ὁ ἀγαθὸς θεὸς διὰ τρεῖς ταύτας παιδεύει αἰτίας· πρῶτον μὲν ἵν' αὐτὸς ἀμείνων αὐτοῦ γένηται ὁ παιδευόμενος· εἰσέπειτα ὥπως οἱ δι' ὑποδείγματων σωθῆναι δυνάμενοι προσαναχωροῦνται νοθευόμενοι. Καὶ τρίτον ὥς μὴ ὁ ἀδικούμενος εὐκαταρρήνητος ἦ καὶ ἐπιτήδεις ἀδικεῖσθαι.

Vergeltung als eigentliches Wesen der Strafe auf das Entschiedenste allen Verdunkelungen gegenüber hervorgehoben zu haben. Kant sagt<sup>66)</sup>: „Selbst, wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflösete, (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen und sich in alle Welt zu zerstreuen) müsste der letzte im Gefängniss befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedungen hat, weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.“

Indem wir diese ernsten Worte vollkommen unterschreiben, bekennen wir uns damit auch entschieden zur Strafe als innerlich nothwendiger Vergeltung im Gegensatz zu der Theorie, welche lange Zeit einen grossen Theil von Theologen und Rechtslehrern beherrschte und wohl nicht mit Unrecht als auf der Anselm'schen Satisfaktionstheorie mit ihrer Hervorhebung der Verletzung und Wiederherstellung göttlicher Ehre ruhend bezeichnet werden kann. Es ist die in unserm Jahrhundert besonders von Stahl für weite Kreise geltend gemachte Auffassung der Strafe als Wiederherstellung der Ehre, welche an dem Geschädigten oder der Gesellschaft durch den Verbrecher verletzt worden sei; auf den Staat übertragen, als Offenbarung der Majestät und Herrlichkeit desselben.

Stahl sagt<sup>67)</sup>: „Handelt der Mensch gegen das Gesetz, so hat er eine Herrlichkeit in der sittlichen Welt sich ange-maasst gegen die sittliche Macht, der sie gehorchen, nach der sie gestaltet werden soll. Nicht diese That selbst zu vernichten,

66) Rechtslehre, in: Metaphysik der Sitten, herausgegeben von Kirchmann. Berlin 1870, S. 175.

67) Rechts- und Staatslehre, 2. Abtheilung 4. Abschnitt, Capitel 7: die Strafrechtspflege, S. 516 ff.

ungeschehen zu machen, erheischt nun die Gerechtigkeit, sondern die Herrlichkeit, die in der That liegt.“ Als Antwort auf diese „Herrlichkeit“, die sich der Thäter selbst angemasst, bietet die Strafe das Leiden<sup>68)</sup>. Der Bestrafte muss die sittliche Macht als eine feindliche empfinden; nicht die That selbst hat Bedeutung, sondern die Person, von der sie ausgeht; zwar wird gestraft um der Gerechtigkeit willen, aber nicht als Wiedervergeltung, sondern zum Beweise, dass die Ordnung, allerdings die sittliche Ordnung herrscht<sup>69)</sup>. „Die Strafe besteht nicht, damit dem Verbrecher das widerfahre, was er ändern (oder dem Staate) zugefügt, sondern damit sein Wille nicht Herrschaft behaupte gegen die Ordnung, die der Staat aufrecht hält“.

Die ganze Theorie beruht auf einer Uebertragung der Anselm'schen Satisfaktionstheorie auf das Staatsrecht. Wie nach dieser Theorie durch die Sünde die Ehre Gottes verletzt wird, so soll dieselbe durch die Satisfaktion wieder hergestellt werden<sup>70)</sup>.

Wenn wir nun auch von den sonstigen Mängeln der Anselm'schen Theorie absehen, die in wunderbarer Verblendung lange Zeit für den Ausdruck eigentlich reformatorischer Lehre angesehen wurde, so kommt die Stahl'sche Auffassung schon in rein rechtswissenschaftlicher Beziehung mit ihr in ein arges Dilemma; denn es wird nach den scharfsinnigen Nachweisen Ritschls wohl nur sehr Wenige geben, die nicht eingesehen haben, dass die Anselm'sche Theorie vom privatrechtlichen Gesichts-

68) „Wie schon das Wort sagt“, a. a. O. 517.

69) Mit diesem Ausdruck „sittliche Ordnung“ lehnt sich Stahl etwas an die Vergeltungslehre an, da er aber ausdrücklich die Wiedervergeltung verneint, so ist auf diesen einen Ausdruck kein Gewicht zu legen, der in seinen Konsequenzen die ganze Theorie auflösen muss. a. a. O. 518.

70) Anselm, *Cur deus homo?* libri duo. Erlangae 1834, I, 11, 14. cf. 15.

punkte ausgeht. Wenn nun Stahl, wie aus seiner ganzen Darstellung zu ersehen, die privatrechtliche Auffassung von der verletzten Ehre oder Herrlichkeit auf das Staatsrecht überträgt, so wird man nicht umhin können, dies schon in rein rechtswissenschaftlicher Beziehung als einen argen Missgriff zu bezeichnen, der bei einem so klaren Denker gradezu auffallend und nur dadurch zu entschuldigen ist, dass das grosse theologische Ansehen der Anselm'schen Theorie den Juristen blind gegen ihre offenbaren Schwächen machte. Der Staat wird mit einer Privatperson verwechselt, was man dadurch nur übel verdeckt, dass man mit Julius Müller von einer „Majestät des Gesetzes“ redet<sup>71)</sup>.

Und was erreicht man mit dieser ganzen Theorie? Weiter nichts als eine Art Staatsabsolutismus<sup>72)</sup>, wo der Einzelne im Nothfall durch Leiden zur Fügsamkeit gebracht wird, wo der Staat schliesslich nicht um des Verbrechens willen straft, sondern um sein selbst willen, also aus Egoismus. Dann ist aber die Theorie weiter nichts als eine Aufwärmung der in neuerer Zeit von ernstesten Rechtslehrern doch im Wesentlichen zurückgestellten, wenigstens perhorrescirten Zwecktheorien, und man müsste dann folgendermassen eintheilen:

- a. Zwecktheorien um der Bestraften (resp. der Unterthanen überhaupt) willen: Abschreckungs-, Besserungstheorie.
- b. Zwecktheorien um des Staates selbst willen: Nothwehr-, Herrlichkeits- oder Satisfaktionstheorie.

Das wäre aber ganz gegen Stahl's eigene Meinung, welcher in den Zwecktheorien nur Nebenmomente<sup>73)</sup> sieht, die mit der Strafe selbst verbunden sein können, aber nie

71) Lehre von der Sünde, 6. Aufl. Bremen 1889. I, 330.

72) Worin bekanntlich Stahl eine heute kaum mehr mögliche Stellung einnahm. Dieser Standpunkt äusserte sich auch in mehreren berühmt gewordenen Reden, z. B.: „Was ist die Revolution?“ u. A.

73) Stahl, a. a. O. S. 521 ff.

mit ihr zu verwechseln sind. So erhielten wir denn eine doppelte Unklarheit: eine formelle und eine sachliche. Die formelle besteht in der oben genannten Verwechslung des Privatrechtes mit dem Staatsrecht, die sachliche in Verwechslung einer Zwecktheorie mit der begrifflich geforderten Bestimmung der Strafe als Zweck an sich.

Doch die Mangelhaftigkeit dieser Theorie tritt noch deutlicher in Folgendem zu Tage: Bekanntlich hat Stahl auch in der theologischen Welt durch seine scharfe Unterscheidung von Sühne und Strafe Beachtung gefunden. Auch hierin ist er ein Nachfolger der Anselm'schen Theorie, welche bei Christo ein Strafleiden nicht kennt, sondern eine Satisfaktion, die in der That des freiwilligen Todes bestehen soll. Anselm kennt kein eigentliches Leiden Christi, auch sein Tod ist That des Gehorsams. Wer sieht nun nicht die Konsequenz dieser Auffassung für den Strafbegriff überhaupt? Ist Strafe im Staate nur um seiner selbst willen vorhanden, so wird jeder Gestrafte offenbar nur physisch gebeugt, leidet ohne innere Ueberzeugung, ohne Schuldgefühl, eine Theorie, die sich in ihrer Rohheit auf die Dauer gar nicht halten lässt. Was folgt nun? Die Theorie muss, um aus diesem Despotismus herauszukommen, weiter gehen und sagen: Die wahre Majestät und Herrlichkeit des Staates leuchtet da, wo der zunächst unter seine Macht Gebeugte, durch sie Leidende mit innerer Ueberzeugung leidet. Dies wird er aber im besten Fall schon vorher durch eine demüthige, reuige Gesinnung beweisen, welche mit Wort und That das dem Staate erwiesene Unrecht oder die Verletzung der Herrlichkeit desselben wieder gut zu machen sucht.

Ist dies aber erreicht, wozu nach den Voraussetzungen dieser Theorie dann noch die Strafe? Vielleicht würde sie in einem solchen Falle das Gegentheil von dem erreichen, was sie bezweckt: sie würde den reuigen Menschen wieder erbittern.

So löst also nach dieser Theorie der Begriff der Strafe sich überhaupt auf; es tritt an seine Stelle der von Stahl ihr gegenüber betonte, die Sühne, die Satisfaktion.

Dazu kommt, dass diese Theorie, direkt auf die biblische Eschatologie angewandt, einen gradezu abschreckenden Eindruck macht, und wir wollen gern annehmen, dass Stahl selbst die Konsequenzen derselben hierin nicht gezogen hat. Denn ist die Strafe zunächst nicht Wiedervergeltung, innerlich nothwendige Reaktion des Gesetzes gegen den Uebertreter, des Guten überhaupt gegen das Böse, ist sie nur Beugung unter den Willen des Staates<sup>74)</sup>, so erinnert dann die ganze biblische Eschatologie nur zu sehr an das Beginnen eines Despoten, dessen Majestät und „Herrlichkeit“ Gewalt und schliesslich Willkür ist.

Eine weit verbreitete und vertheidigte Zwecktheorie, welche in Bezug auf den Strafbegriff der alten Dogmatiker eingehend geprüft werden muss, ist die Bestimmung des Begriffes Strafe als Erziehung, Züchtigung, um den ihr Verfallenden zu bessern. Ist dieser Begriff nicht ein Nebenmoment der Strafe, wie heutzutage fast alle besonnenen Rechtslehrer annehmen, sondern Zweck der Strafe selbst, so sind die verkehrten Konsequenzen leicht zu finden. Was soll denn mit dem Delinquenten geschehen, der sich nicht strafen, das heisst, nicht erziehen lässt? Denn kommt nur ein Fall unverbesserlicher Hartnäckigkeit vor, so muss man bereits auf diesen einen anderen Strafbegriff anwenden, als den der Erziehung, und damit ist bereits das Verkehrte dieser Theorie erwiesen.

Gewöhnlich entsteht eine solche Theorie auf Grund oberflächlicher Kenntniss menschlicher Verhältnisse, speciell

---

74) Oder auf's religiöse Gebiet übertragen, des göttlichen Gesetzgebers und Richters.



des Delinquentenwesens, unter welcher dann der Praktiker, der in des Tages Last und Hitze die einzelnen „schweren Fälle“ an sich vorbeiziehen lassen muss, zu leiden hat. Ganz konsequent durchgeführt müsste diese Theorie die Strafe nicht nach den Thaten, sondern nach der Gesinnung des Delinquenten bemessen, und zwar in einer ganz anders complicirten Weise, als die Bemessung nach sogenannten erleichternden und erschwerenden Umständen auf die Gesinnung Rücksicht nimmt<sup>75</sup>); ja genau genommen hörte eigentlich die Kompetenz des Gerichtes hierüber auf, und die Delinquenten müssten vom Seelsorger taxirt werden. Auch träte an Stelle der Strafanstalt das Korrektionshaus. Ferner ergäbe sich als weitere Konsequenz, dass der schon vor der Strafe gebesserte, das heisst innerlich wahrhaft reuige Delinquent straffrei sein müsste<sup>76</sup>), was nicht nur wegen des bei der praktischen Durchführung sich ergebenden Heuchelwesens und der daraus resultirenden haarsträubenden Ungerechtigkeiten gar nicht durchzuführen ist, sondern auch eine Verquickung von Seelsorger- und Richteramt zur Folge haben würde, welche die Existenz beider Aemter gefährdete. Konsequentermassen müssten aber, wenn man die Theorie nicht aufgeben will, nicht zu erziehende, zu bessernde Delinquenten ebenfalls straffrei sein, was den Gesamtbestand des Staates in Frage stellen würde.

75) S. oben. Vgl. Stahl, a. a. O. 2. Abtheilung, Seite 539.

76) Solches könnte sowohl in der Kindererziehung wie im öffentlichen Leben mit Weisheit angewandt oft von durchschlagender, ja hinreissender Wirkung sein. Ich erinnere an die Handlungsweise Stanleys bei einem Diebstahl in der Karawane. Vgl. „Durch den dunkeln Welttheil“, von Volz. 3. Auflage. Leipzig. Brockhaus. 1885, S. 326 ff. Allbekannt ist Kleist's „Prinz v. Homburg“, wo gerade diese Handlungsweise das hellste Licht auf die Grösse des verherrlichten Fürsten wirft. Aber wie würden sich diese Thatfachen ausnehmen, wenn sie nicht eine wirkliche Strafe als Vergeltung voraussetzten, von der das Verzeihen nur die Ausnahme ist? Und nun denke man sich Shakespeare in diese Theorie eingezwängt! Aus dem Titanen würde ein „Spiessbürger.“

Auf die biblische Lehre von der Sünde angewandt, würden sich bei dieser reinen Besserungstheorie die weitgehendsten Konsequenzen eröffnen. Ist nämlich die Sünde nicht bloß eine Reihe von Verfehlungen gegen ein Gesetz, sondern zugleich eine Verschuldung, welche verantwortliche Urheberschaft seitens des Sündigenden zur Voraussetzung hat, so kommt die Besserungstheorie mit dieser Lehre in argen Widerspruch, denn die Verschuldung bleibt, auch wenn der Schuldige sich gebessert hat. Keine begangene Verschuldung kann durch nachträgliche Besserung wieder gut gemacht werden.

Und wie soll man das diabolisch Böse erklären, das die Schrift als nicht verbesserungsfähig darstellt?

Die Konsequenz dieser Besserungstheorie ist die *ἀποκατάστασις πάντων*, welche die göttliche Vergeltung überhaupt nur als eine Reihe von Erziehungsstufen betrachtet, die schliesslich ihr Ziel erreichen und eine Allbeseligung zur Folge haben.

Ebenso wird diese Theorie mit dem Begriff der Erlösung schwer zurecht kommen. Ist die Sünde in dem Menschen das was gestraft, das heisst gebessert, hinausgeschafft werden soll, so sieht man nicht ein, was die Erlösung noch für eine Stelle einnehmen soll; denn eine Stufe in dem Strafsystem kann sie doch unmöglich sein. Strafe und Erlösung würden sich also ausschliessen. Denn wenn die Strafe, in diesem Sinn gefasst und die Richtigkeit desselben vorausgesetzt, ihr Ziel erreicht, — und das muss sie sonst ist die ganze Theorie falsch, — so ist die Erlösung offenbar nicht mehr nöthig. Oder man müsste Strafe und Erlösung in eine solche Beziehung zu einander setzen, dass man die Strafe da beginnen lässt, wo die Erlösung nichts auszurichten vermochte. Damit wird aber einmal dem Wesen der Erlösung der Nerv zerschnitten, und dann Strafe über Erlösung gestellt, was dem Wesen des Christentums widerspricht.

Am verwickeltsten wird aber die Theorie, wenn wir bedenken, dass der Straferlass mit zum Wesen der Erlösung gehört. Sehr gut sagt Julius Müller<sup>77)</sup>: „Wenn die Strafe bessert, ist es dann eine Wohlthat für den Menschen, sie ihm zu erlassen, ehe sie ihr Ziel vollständig erreicht hat? Und wie ist es doch möglich, dass wenn die Strafe bessert, auch die Aufhebung derselben, die Erlösung bessert?“

Auch in Beziehung auf die Erlösung würde diese Straftheorie mit der Lehre vom diabolisch Bösen in nicht zu lösende Verwicklung kommen; man müsste dasselbe entweder in die Erlösung mit einschliessen, wofür der Schriftbeweis unmöglich ist, oder annehmen, dass beim diabolisch Bösen Gott durch Erziehungsstrafen dasselbe erreichen will, was er beim Menschen durch die Erlösung erreicht, so dass Gott die Welt nach zwei ganz verschiedenen Systemen regieren müsste, und ausserdem doch wieder die Strafe über die Erlösung gestellt werden würde, was auf das oben entwickelte Dilemma zurückkommt.

Ist also dieser Begriff der Strafe als Besserung dem Wesen der Strafe widersprechend, so eröffnet doch andererseits grade diese Besserungstheorie einen weiten Gesichtskreis, wenn wir sie als Nebenmoment der Strafe berücksichtigen.

Blicken wir doch in das Leben! Strafe im eigentlichen Sinn, Strafe als Vergeltung allein kommt im staatlichen und gesellschaftlichen Leben nur äusserst selten vor; denn selbst bei dem todeswürdigen Verbrechen, bei Mord und Hochverrath, sucht der Staat kurz vor der Lebensvernichtung des Delinquenten als der höchsten Staatsstrafe noch auf das sittliche und religiöse Leben desselben bessernd, erziehend einzuwirken, und wie oft tritt grade um dieser möglichen

77) a. a. O. I, 331.

Besserung willen modificirte Begnadigung, Veränderung der Todesstrafe in Kerkerhaft ein!

Ganz dasselbe gilt nun auch von der Strafe im biblisch-kirchlichen Sinn. Im eigentlichen Sinne des Wortes giebt es überhaupt nur eine Strafe<sup>78)</sup>, das ist die Verdammniss, der ewige, der zweite Tod; alle anderen in der Bibel erwähnten Strafen sind modificirte Strafen, das heisst Vergeltung und Erziehung zugleich. Wir müssen hier freilich die Begriffe sehr scharf sondern, weil wir wissen, dass auch bei strengen Vertretern der kirchlichen Lehre grade über diesen Punkt Meinungsverschiedenheit herrscht. Es handelt sich namentlich um Folgendes: Sind in der modificirten Strafe beide Begriffe, Strafe und Züchtigung so zusammen zu denken, dass nicht nur Strafe immer von Züchtigung begleitet wird, sondern auch umgekehrt die Züchtigung immer zugleich Strafe ist? Während die meisten Theologen die Strafe, welche nicht Verdammniss ist, als modificirte Strafe betrachten, gehen in Bezug auf Letzteres, nämlich ob in der Züchtigung immer zugleich Strafe enthalten sei, die Meinungen ziemlich bedeutend auseinander. Während die alten Dogmatiker von Melancthon bis Hollaz immer klarer den Unterschied beider Begriffe betonen und aus der Züchtigung die Strafe ausschliessen, so haben in neuerer Zeit Hengstenberg<sup>79)</sup> und im Anschluss an ihn Kreibitz<sup>80)</sup>, Ersterer namentlich mit grosser Zuversicht, das Mitenthaltensein der Strafe in der Züchtigung behauptet und die entgegengesetzte altdogmatische Auffassung, die in schöner Entwicklung von Delitzsch<sup>81)</sup> aus-

78) Hollaz: „Poena proprie dicta“. Examen theologicum acroamaticum ed. Teller. II, § 19. 1750.

79) Kirchenzeitung. 1864, S. 1065 ff., 1081 ff., 1089 ff.

80) a. a. O., S. 78 ff. und 369–379.

81) Delitzsch: Commentar zu Hiob (1864). Der Angriff Hengstenbergs fand bei der Anzeige der ersten Auflage von Delitzsch's Hiob statt. Kreibitz nimmt auf Delitzsch gar keine Rücksicht,

geführt wurde, zu widerlegen versucht. Dabei begeht Hengstenberg den Fehler zu meinen, seine Behauptung: „Alles Leiden ist Strafe“, sei die altprotestantische Lehre, was durchaus nicht der Fall und namentlich seit der Ritschl'schen Darstellung, a. a. O. III<sup>3</sup> § 9 und 10, wohl bis zur Evidenz erwiesen ist. Dabei hätte sich Hengstenberg am allerwenigsten auf Gerhard berufen sollen (Loc. VI, 108); denn würde er VI, 109 genau verglichen haben, so hätte er einsehen müssen, dass Gerhard das Gegentheil von dem sagt, was ihn Hengstenberg sagen lässt<sup>82</sup>). Hengstenberg und Kreibitz bleiben aber nicht beim Züchtigungsleiden stehen, sondern finden sogar im Zeugnissleiden, im Martyrium ein Moment der Strafe. Die ganze Frage wird aber durch die seit zwei Jahrzehnten mit dem Auftreten Ritschl's so lebhaft erörterte Besprechung des Wesens der Versöhnung in ein ganz neues Stadium gerückt. Darauf nahm bekanntlich die altprotestantische Lehrdarstellung eben so wie Hengstenberg fast gar keine Rücksicht. Findet wirklich, wie die Kirchenlehre meint, in Christo mit der Aenderung des Verhältnisses und nicht nur des Verhaltens zur Mensch-

was doch einer so epochemachenden Arbeit gegenüber bei dem sonst gut orientirten Schriftsteller immerhin etwas auffällt, zumal Kreibitz sich bewusst ist, von der altprotestantischen und wir meinen auch wahrhaft evangelischen Auffassung abzuweichen. In letzterer Beziehung ist Kreibitz besser orientirt als Hengstenberg.

82) Man unterschied unter den späteren Dogmatikern (aber auch schon bei Hutter, während Chemnitz und Gerhard die von Melancthon stammende Theilung nicht ausführten), vier Begriffe des Leidens:

- 1) Strafe, κόλασις, τιμωρία;
- 2) Züchtigung, παιδεία;
- 3) Zeugnissleiden, δοκιμή, μαρτύριον;
- 4) Lösegeld, λύτρον, nur bei Christo.

Eine sehr klare und etwas breitere Entwicklung dieser Unterschiede gibt L. Hutter, Loc. Wittenberg 1619, pag. 944–948. Sachlich wichtig ist auch Chemnitz, Examen C. Trid. ed Preuss, Berlin 1861. 459 B. 806 A. B. 807 A.

heit Versöhnung Gottes mit der Menschheit statt, so muss dies auch Einfluss auf die Strafaufhebung haben. Ist die Gesinnung Gottes vor der vollzogenen Versöhnungsthat Christi eine andere als nach derselben, so muss auch die Strafe im Alten und Neuen Testament, selbst wenn sie modificirte Strafe ist und sich mit der Züchtigung verbindet, etwas verschiedenes sein.

Der obige Nachweis über das Verhältniss von Strafe und Züchtigung wird durch die Schriftlehre bestätigt. Besonders im Neuen Testamente wird die Strafe als Vergeltung und die Strafe als Züchtigung sehr deutlich von einander unterschieden, und wir bemerken gleich im voraus, dass der Begriff der Züchtigung nie mit dem Zorn (ὀργή) in Verbindung vorkommt, während die Vergeltung theils an einigen Stellen direkt mit dem Zorn zusammengenannt wird, theils begrifflich hinzugedacht werden muss. Ist es auch zu weit gegangen, wenn Ritschl die ὀργή immer eschalogisch fasst, was jetzt auch schon von Vertretern seiner „Schule“ zugegeben wird<sup>83</sup>), so ist doch nicht zu läugnen, dass die überwiegende Zahl von Schriftstellen für seine Auslegung spricht. Wir können es gradezu aussprechen: In den meisten Schriftstellen des Neuen Testaments bedeutet die in der ὀργή verhängte Strafe die Verdammniss, welche bekanntlich als ewig über den zeitlichen Tod hinausragend gedacht wird.

Hier stehen nahe mit der ὀργή zusammen die Worte: δίκη, ἐκδίκησις, τιμωρία, öfter auch κόλασις.

Nicht nur Schriftaussagen, welche δίκη mit der ὀργή eng verbinden, kommen hier in Betracht, sondern die ganze newtestamentliche Anschauung weist darauf hin.

83) Ziegler, Studien und Kritik. 1891. Heft 4, S. 827, 828. Recension der Schrift Kühl's „Heilsbedeutung des Todes Christi“.

So schon die Worte Johannis des Täufers Matth. 3, 7, und Luc. 3, 7: φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς.

Vergleichen wir damit Matth. 22, 7 ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη, in Verbindung mit 23, 33 und 18, 34, so sind Stellen, wo δίκη, ἐκδίκησις, δικαιοκρισία mit ὀργή oder einem dem verwandten Wort (z. B. πῶρ, ζῆλος, θυμός) zusammenstehen, überall auf die Verdammniss zu beziehen. So Röm. 2, 5 und 8; um des Zusammenhanges willen wird auch 3, 5 ἐπιφέρων τὴν ὀργὴν ebenso zu erklären sein. So jedenfalls auch Röm. 12, 19; denn, wenn auch, wie wir gleich unten sehen werden, ὀργή von zeitlichen Gerichten vorkommt, so ist doch darauf zu achten, dass grade hier ἐκδίκησις gebraucht ist, ein Ausdruck, der, wo Gott als der Richter genannt wird, im Neuen Testament sonst immer die Verdammniss bezeichnet. Ganz deutlich ist diese Bezeichnung Hebr. 10, 29, 30 (ἐκδίκησις und τιμωρία), wenn wir damit v. 31, 37 und 39 vergleichen; denn ἐκδοχὴ κρίσεως καὶ πυρὸς ζῆλος wird v. 39 gradezu mit ἀπώλεια<sup>84)</sup> erklärt; cf. 12, 29 πῶρ καταλίσκων. Demgemäss werden wir auch Röm. 5, 9 σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς und 1 Thessal. 5, 9 οὐκ ἔθετο ἡμᾶς εἰς ὀργήν, entsprechend erklären müssen; denn wenn auch hier δίκη oder ein verwandtes Wort nicht dabei steht, so ist dieses nur zufällig, und muss aus 2 Thessal. 1, 8. 9 ἐν πυρὶ φλογός (der ὀργή entsprechend) διδόντας ἐκδικεῖν v. 9 οἵτινες δίκην τίσουσιν ὁλοθρον αἰώνιον und Jud. 7 δεῖγμα πυρὸς αἰώνιου δίκην ὑπέχουσαι (nämlich πόλεις) ergänzt werden. Schwierig ist die Stelle 1 Thessal. 2, 16 ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος<sup>85)</sup>. Gerade weil εἰς τέλος dabei steht, so scheint hier die thatsächliche Verdammniss

84) Nicht, dass die Worte sich decken, sondern so, dass die ἀπώλεια das Resultat des πυρὸς ζῆλος ist, wie sich schon aus dem v. 31 gebrauchten κρίσις ergibt, was ja sonst in weiterem Sinn gebraucht, z. B. 1 Kor. 11, 32 von der Verdammniss unterschieden wird, hier aber nach dem Zusammenhang mit der ἀπώλεια sich deckt.

85) Vgl. Cremer, Lexicon ὀργή.

ausgesprochen zu sein<sup>86)</sup>. Hofmann bezieht die Worte mit Erinnerung an 1, 10 ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη auf den Zorn, nicht „wie er die Welt, sondern wie er das Volk trifft, welches Gott zu seinem Volke gemacht hat“. War dort von einem Kommen desselben geredet, so ist hier φθάνειν gebraucht, welches sich von ἔρχεσθαι so unterscheidet, dass es nicht eine Bewegung wohin, sondern das Anlangen an einem Ort bezeichnet“, εἰς τέλος. „Der Zorn ist so bei ihnen angelangt, dass nun ein Ende wird, und Nichts mehr rückständig bleibt: nur zu vollziehen braucht er sich, und endlich, nicht mehr blos zwischenfällig oder theilweise, wird er sich vollziehen<sup>87)</sup>“. Hiernach also wären nicht einzelne Juden gemeint, die in Thessalonich oder an andern Orten dem Paulus hindernd und feindlich in den Weg treten, sondern die ganze Nation — dann müsste ὀργή aber doch viel enger gefasst werden, als 1, 10, auch abgesehen davon, dass dort der Zorn über die abtrünnige Welt kommt und hier über das „Volk Gottes“, denn unmöglich kann Paulus die Verdammniss des ganzen Volkes, oder auch nur dieser Generation behaupten cf. Röm. 11. Dann stünde die ὀργὴ εἰς τέλος parallel mit Matth. 22, 7, und bezöge sich auf die Vernichtung des jüdischen Volkstums, ohne eine weitere von diesem Gericht unterschiedene eschatologische Perspektive zu eröffnen. Als Beweis für dieses ἐφθασεν sieht Paulus wohl die Verstocktheit Israels und die Empfänglichkeit der Heiden gegenüber seiner Predigt an. Zu τέλος ist zu vergleichen 1 Kor. 10, 11.

Während also hier die Beziehung auf die Verdammniss nicht stringent nachgewiesen werden kann, ist sie sehr deutlich Apok. 6, 16. 17 ἦλθεν ἡ ἡμέρα τῆς ὀργῆς 11, 18 ἦλθεν ἡ ὀργὴ καὶ ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι 14, 10; 16, 19; 19, 15:

86) So z. B. Cremer. Hofmann: Heilige Schrift, Thessalonicherbriefe, S. 191 ff., cf. S. 170. „Der Zorn Gottes in seiner dem gegenwärtigen Weltlaufe ein Ende machenden Aeussung“.

87) a. a. O., S. 192.

θυμὸς καὶ ὀργή zusammen in Bezug auf das Endgericht. Bei Ephes. 5, 6 und Col. 3, 6 ἔρχεται ἡ ὀργή wird die streng eschatologische Auffassung noch vielfach bestritten, zumal kein, (wie Röm. 12, 19) dem Begriff der Verdammniss entsprechenden Ausdruck in der Nähe steht, so dass der Gedanke an blos zeitliche Gerichte nicht verwehrt ist.

Dies ist in Röm. 1, 18 ff. sogar nothwendig anzunehmen, da in dem weiteren Abschnitt die Aeussierung der ὀργή in bestimmten Gerichten (cf. das zweimalige παρέδωκεν) so deutlich genannt ist. Denn letztere Stelle mit Ritschl ebenfalls eschatologisch zu nehmen und die ganze Entwicklung erst 2, 10 ihren Abschluss finden zu lassen, so dass hier zwei verschiedene Gesichtspunkte des Apostels ineinandergriffen, ein an den Pharisäismus sich akkomodirender und ein eigener<sup>88)</sup>, das ist doch zu künstlich und gewaltsam<sup>89)</sup>. Noch auffallender ist die eschatologische Erklärung von Ephes. 2, 3 τέχνα φύσει ὀργής, wo der ganze Zusammenhang gegen diese Auffassung spricht; und Joh. 3, 36 ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὀφείλει ζῶν, ἀλλ' ἡ ὀργή τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν, wo die Parallelstelle, welche Ritschl in Joh. 9, 41 (ἡ ἀμαρτία ὑμῶν μένει) gefunden zu haben meint, grade für die nichteschatologische Erklärung spricht. Die Sünde bleibt und der Zorn bleibt für den Ungläubigen; also ist Sünde nicht blos Unwissenheit, sondern wirkliche Sünde; und folglich ist auch Zorn nicht nur schliessliche Vernichtung Widerstrebender (ohne Affekt), sondern schon von vornherein Affekt, Hass gegen die Sünde, auch die adamitische.

In einem ganz andern Zusammenhang finden wir eine andre Reihe von Ausdrücken, die dies gemeinsam haben, dass sie ebenfalls eine Leidensverhängung bezeichnen,

88) Vgl. die von treffliche Exposition des Abschnittes bei Hofmann, Römerbrief, S. 27—38.

89) Godet, Römerbrief, mit guter Widerlegung Ritschl's. S. 108—111. cf. Ritschl, a. a. O. II<sup>2</sup>, 123—138.

dagegen was die Gesinnung betrifft, in welcher dies geschieht, nie der Zorn genannt wird, sondern die väterliche Liebe Gottes, die uns als Kinder zu sich ziehen, wahrhaft erziehen will. Diese Worte sind: παιδεία, ἔλεγχος, δοκιμή, auch πειρασμός (über ζημία s. unten). Die Hauptstelle ist hier Hebr. 12, 5—12, wo im Anschluss an alttestamentliche Parallelen (Hiob 5, 17; Prov. 3, 11. 12.) die Liebeszucht geschildert wird, die im Menschen, welcher noch als unreifes, nicht völlig zum Bewusstsein der Selbstverantwortlichkeit gelangtes Kind, aber zugleich als Kind im Vaterhause, angesehen wird, diese volle Reife zeitigen will. Wer aber dieser Zucht nicht stille hält, erweist sich dadurch nicht als Kind, sondern als Bastard, nicht wirklich ins Vaterhaus gehörig, verfällt der Strafe, der δίκη, muss diese büssen (τίνειν cf. 2 Thess. 1, 9); während die Züchtigung in der kindlichen Gesinnung des ὑπομένειν getragen wird, deren häufige Anwendung zur kindlichen ὑπομονή führt: Hebr. 12, 7 cf. Röm. 5, 3. 4; der Christ bewährt dadurch seine Kindschaft: Hebr. 12, 7 u. 11.

Noch deutlicher wird die Beziehung auf die Liebe Gottes und zwar nicht nur die Liebe überhaupt, sondern speciell die erlösende Gnade hervorgehoben Tit. 2, 11, 12; von der χάρις σωτήριος wird ausgesagt, dass sie παιδεία übt, um dadurch zu der Verläugnung der Welt und dem Warten auf die Herrlichkeiterscheinung Christi geschickt zu machen. Apokal. 3, 19 steht neben παιδεύειν das ἐλέγχειν als Ausdruck der Liebe, und zwar als individueller Liebe, die Einzelne zur Busse führen will. Auch 2. Kor. 6, 9 παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι weist in ähnlicher Weise wie Tit. 2, 11. 12 auf den καιρὸς εὐπρόσδεκτος, auf die ἡμέρα σωτηρίας hin; cf. Jac. 1, 12 mit 5, 7—9. Wir werden also sagen können: Die Züchtigung steht als Ausdruck der gnädigen Vaterliebe immer im Zeichen der Erlösungsthat oder weist auf sie hin, deckt zu, sieht von der Strafe ab, während die Strafe mit dem Zorn zusammen steht.

Damit hängt nun auch zusammen, dass die Züchtigung als Erziehung im tiefsten geistlichen Sinne bezweckend, natürlich nur da angewandt werden kann, wo Gelegenheit, Zeit zur Busse ist, also, wenigstens nach neutestamentlicher Anschauung ganz gewiss, diesseit des zeitlichen Todes. Darauf weist Apokal. 3, 19 hin, ebensowohl als 2. Kor. 6, 9: *παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι*. Freilich könnte es fraglich erscheinen, ob letzteres Wort sich auf den zeitlichen Tod bezieht<sup>90)</sup>, da man es auch geistlich auf die Vernichtung der jungen Gemeinde durch die feindliche Welt deuten könnte, doch scheint uns hier dem ganzen Zusammenhang gemäss (cf. 2. Kor. 4, 16 ff. — 5, 1—5 und cap. 11 mit act. 14, 19, 20 und 16, 19—31) die Erklärung vom zeitlichen Tode passender. Sehr deutlich steht *παιδεία*, obwohl mit ihr der Ausdruck *κρίνεσθαι* verbunden ist, im Gegensatz zur Strafe, und zwar zur Strafe der Verdammiss, dem *κατακριθῆναι*, 1. Kor. 11, 32. Der Apostel spricht von leichtsinnigem Abendmahls-genuss, welcher Krankheit, Schwachheit, Tod zur Folge habe und erklärt diese Züchtigung mit den Worten: *εἰ δὲ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα, κρινόμενοι δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν*. Dass *κοιμῶνται* nur auf den zeitlichen (sinnlichen) Tod bezogen werden kann, ist allgemein zugegeben<sup>91)</sup>.

Es entsteht nun die Schwierigkeit, dass auch sinnlicher Tod als *παιδεία* bezeichnet wird, während er sonst nach biblischer und altprotestantischer Auffassung als Abschluss der Gnadenzeit, also falls die in Korinth Dahingeschiedenen unbussfertig waren, für sie als Vorstufe des *κατάκριμα* erscheint.

Mit Osiander<sup>92)</sup> diesen durch den Tod Abgerufenen Seligkeitshoffnung zu geben, erscheint unter Voraussetzung

90) Hofmann und Meyer zu den Stellen in den Commentaren.

91) Hofmann, 1. Korintherbrief, z. d. Stelle und Meyer zu 1. Kor. 15, 18, auch Osiander Commentar.

92) a. a. O.

eines unbussfertigen Sterbens nach dieser Stelle allein als zu gewagt. Viel einfacher wird es sein, die *παιδεία*, welche durch die Verhängung von Schwachheit, Krankheit, Tod eintritt, auf die Gemeinde zu beziehen, wodurch die *παιδεία*, welche ihrem Wesen nach mehr individualisirt<sup>93)</sup>, dieses Wesen gar nicht verliert, da natürlich die eigentliche Spitze derselben die treffen wird, welche es am meisten bedürfen. Zu diesen können die *ἀσθενεῖς* und *ἄρρωστοι* mit gehören, zumal wenn sie leben bleiben. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, dass die Verstorbenen selbst, vielleicht nach längerem Kranksein diese *παιδεία* an und in sich erfahren haben, dass sie dieselben wirklich zur Busse gebracht hat. Ja es ist nicht einmal undenkbar, dass alle damals Verstorbenen, durch die *παιδεία* ihrer Krankheit gemahnt, bussfertig starben, da jedenfalls in der ersten Christengemeinde der Tod immer mit grossem Ernst behandelt sein wird. Vgl. 1. Thessal. 4, 13 ff. Will man dies nicht, so muss man, ohne auf die Dahingerafften Rücksicht zu nehmen, die *παιδεία* auf die Gemeinde, namentlich die nächsten Hinterbliebenen beziehen, die durch diesen Fall aufgeschreckt, sich zur Busse und grösserem Ernst in der Heiligung wenden sollen.

Manche Schwierigkeiten bietet 1 Kor. 3, 11—15. Obgleich hier der Ausdruck *παιδεία* nicht steht, sondern *ζημία*, (*ζημωθήσεται*) so liegt es doch nahe diesen Schriftabschnitt herbeizuziehen, wie auch schon von Julius Müller geschehen ist<sup>94)</sup>, leider ohne eingehendere Besprechung. Eine ausführliche Entwicklung des Gesamtzusammenhanges dieser Stelle würde eine eigne Studie erfordern, weshalb wir davon absehen müssen<sup>95)</sup>. Mit Recht glaubt Hof-

93) Weil sie von der Erlösungsgnade ausgeht und Glauben wecken will. Der Glaube ist aber nicht Jedermanns Ding.

94) a. a. O. I, 337.

95) Besonders wenn man die römische Fegfeuerlehre mit hineinzieht. Vgl. Chemnitz, Examen Conc. Trid. ed. Preuss. de Purgatorio. pag. 651.

mann (a. a. O. S. 67 ff. bes. 75) dass es sich hier um die Prüfungsstunde der Endzeit, nicht um eine „hier und da eintretende Anfechtung“ handle. Meyer bezieht ἐν πῶπι direkt auf das Feuer der Parusie cf. 2 Thessal. 1, 8; Daniel 7, 9—10. Das scheint doch auch Hofmann zu meinen, wenn er sagt: „ζημιωθῆναι“ bezieht sich auf das Werk des Holz, Heu und Stoppeln Bauenden. Von einem Läuterungsfeuer, das seiner wartet oder das er vorher bestehen muss, ist dann offenbar keine Rede; aber auch an ein Prüfungsfeuer, an welchem sich die Bestandtheile des Baues zu bewähren hätten, ist nicht zu denken, sondern das Feuer des göttlichen Zornes droht ihn zu verderben im Gericht, nachdem sein Werk im Prüfungsfeuer der Versuchung nicht bestanden ist. Nur, was er für seine Person ist, so fern er an den Christus glaubt, auf welchen er sein Werk gebaut hat, lässt ihn Rettung finden. Seine Arbeit würde ihn, statt dass er Lohn dafür empfinde, vielmehr dem Zorngericht Gottes überliefern.“ Andere (z. B. Bengel) fassen das Wort ζημιωθῆναι gar nicht als Strafe oder Züchtigung, sondern als Beraubung, Schiffbruch, Schaden. Aber auch in der von Hofmann und Meyer vertretenen Fassung könnte der Gedanke eines bis zur Parusie Lebenden, das Feuer der Parusie Erlebenden nicht ausgeschlossen sein; cf. 1 Kor. 15, 51 ff.; 1 Thessal. 4, 15 ff.: ἡμεῖς οἱ ζῶντες, wo die Beziehung des ἡμεῖς auf die dann noch lebende Gemeinde zu gewaltsam ist. Verwirft man diese Auslegungen, so wird, da παιδεία nie mit dem Zorn zusammen steht und hier bei πῶπι φλογὶς an etwas dem Zorn Entsprechendes zu denken ist, dann ζημία im strengen Sinn der ὀλέθῳ zu nehmen sein, die hier zwar den Baumeister verschont, aber sein Werk zerstört.

Wenn wir hier noch einmal auf die Untersuchung über den Zorn Gottes zurückkommen, so geschieht dies in einem ganz besonderen Interesse. Es handelt sich nämlich

um den Begriff der Züchtigung im Unterschied von dem der Strafe. Da wir den Zorn als den Ausfluss der göttlichen Gerechtigkeit bestimmten, so werden wir in der Züchtigung die Heilsabsicht, den Ausfluss der auf die Erlösung und Versöhnung gerichteten Liebe erkennen müssen.

Hier aber entsteht die Frage: wie ist das Ineinander zu verstehen, dass Gott einerseits die Sünden der Menschen strafend heimsucht, andererseits die Veranstaltung der Versöhnung im Reichtum der göttlichen Liebe selbst übernimmt? Ist dann nicht der angebliche Zorn nur Schein, die später thatsächlich vollzogene Versöhnung nur pädagogische Maassregel?

Wir müssen dies entschieden abweisen. Um es aber erfolgreich thun zu können, ist alles geschichtslose Ineinander zwischen der selbst versöhnenden und der zu versöhnenden Liebe zu vermeiden. Die Gefahr, ein solches hervorzurufen, tritt dann ein, wenn man die versöhnende Liebe Gottes auf die zu versöhnende so stützt, dass Gott gewissermassen auf Kredit des zukünftigen Werkes Christi, welches dem Allwissenden gegenwärtig ist, die Sünde der Welt nicht anrechnet, die Welt als zu erlösende ebenso liebt, als sei sie schon erlöst und versöhnt. Dabei kann man sich am allerwenigsten darauf berufen, dass die Menschheit eben doch erlösungsfähig, weil immer noch nach dem Bilde Gottes geschaffen, dass die Sünde noch nicht volle Bosheits-sünde sei; dies ist zwar eine von uns, wenn auch ganz anders als in der Ritschl'schen Theorie, festgehaltene Wahrheit, passt aber gar nicht hierher, denn die Konsequenz in diesem Zusammenhange wäre nur folgende: weil die Sünde noch nicht zur höchsten Steigerung gekommen ist, so ist sie eben noch nicht Sünde, am allerwenigsten Schuld, folglich ist auch der angebliche Zorn Gottes garnicht vorhanden.

Das wollen die Vertheidiger der Theorie selbst am wenigsten. Und doch kann man kaum anders schliessen.

Aber Sünde bleibt Sünde, Strafe bleibt Strafe, Zorn bleibt Zorn, ganz abgesehen davon, ob in denselben Steigerungen, Abstufungen vorhanden sein mögen oder nicht. So kann auch die Ewigkeit Gottes nicht „auf Kredit“ das geschichtlich zu vollbringende Werk bereits als vollbracht ansehen, sonst hätte Ritschl Recht, wenn er sagt<sup>96</sup>): „Sofern die einzelnen Dinge vor Gott als Theile des Zusammenhanges und Glieder der Zweckverbindung der Welt sind, sind sie für Gott eben als Glieder des Ganzen wirklich, weil er in der vor- und durchschauenden Beurteilung der einzelnen Dinge als fortwirkender Ursachen die Verwirklichung des Ganzen erlebt.“ Hier ist die Konsequenz der von uns zurückgewiesenen Auffassung allerdings rücksichtslos gezogen; denn der Gegensatz des versöhnenden und des zu versöhnenden Gottes wird dann in jedem Moment der Versöhnungsgeschichte aufgehoben, es gibt überhaupt keine Versöhnungsgeschichte mehr, Alles wird zur pädagogischen Maassregel der göttlichen Liebe. Hat nun die altprotestantische Dogmatik ebenfalls das geschichtliche Werden, die Vorbereitung zur Versöhnung zu sehr verkannt, ja die Kirche mit ihren Gnadenmitteln seit der Schöpfung des Menschen bestehen lassen, so haben wir durch die Ritschl'schen Konsequenzen geschreckt, uns um so mehr vor jeglichem Ansatz zu solchem Irrtum zu hüten, um dann nicht durch die logische Konsequenz wie auf einer schiefen Ebene zu seinem Standpunkt hinabzurollen.

Läugnen wir aber nun nicht mit Abweisung der oben erwähnten Auffassung die für die vorchristliche Welt erforderliche rückwirkende Kraft der Versöhnungsthat Christi überhaupt? Keineswegs. Das, was die Versöhnungsthat nach der Lehre der Schrift erreicht hat, das, wonach sich die Frommen des Alten Testaments sehnten,

96) a. a. O. III<sup>3</sup>, 287; überhaupt § 37, die Ewigkeit Gottes.

muss auch ihnen, und mit ihnen der ganzen vorchristlichen Welt gelten, aber nicht als im voraus rückwirkend, sondern von dem Moment der geschichtlich vollzogenen Versöhnungsthat an gerechnet. Läugnet man dies und lässt sich auf Kompromisse ein, so ist die Konsequenz die Ritschl'sche Theorie. Nur so bleibt Geschichte<sup>97</sup>) wirklich Geschichte. Fragen wir nun unter diesen Voraussetzungen, wie der Unterschied der modificirten Strafe, das heisst der Strafe, die immer zugleich Züchtigung ist, zu bestimmen sei, so werden wir auf ein dreifaches hingeführt,

1. Trotzdem, dass der unter Gottes Zorn stehende und seine vergeltende Gerechtigkeit erfahrende Mensch zugleich als Bild Gottes, als erlösungsfähig, als noch nicht mit dem Bösen principiell eins geworden, unter der züchtigenden. auf die Erlösung hinarbeitenden Liebe steht, so befindet sich doch die vorchristliche Zeit, auch die des alten Testaments, als solche im Zeichen der Furcht; auch die Frommen des alten Testaments mussten durch Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte sein; darin eben besteht das Wesen der Erlösung und Versöhnung, dass die Furcht mit ihrer Knechtschaft aufgehoben wird. Dieses Aufgehobensein durch die Versöhnungsthat ist nicht nur subjektiv, sondern

97) Vergleiche C. Goebel, Raum und Zeit. Gütersloh, 1878. Der Verfasser macht in seiner Darstellung der Zeit auf den Unterschied der Auffassung von Plato und Aristoteles aufmerksam; ersterer behandelt Zeit als „Dauer“; letzterer dagegen als „Wechsel“ (nicht „Entwicklung“, da in diesem Begriffe die „Dauer“ mit enthalten ist). Der Begriff des „Wechsels“ sollte nach unserer Meinung bei der Bestimmung von Zeit und Ewigkeit mehr herangezogen werden. Denn bei der Bestimmung als „Dauer“ kann die Zeit „Form subjektiver Anschauung“ sein, und es kann fraglich bleiben, ob anders geartete Wesen als Menschen sie überhaupt so wahrnehmen. Etwas Anderes dagegen ist es mit der Bestimmung der Zeit als „Wechsel.“ Hier muss die Zeit etwas Objectives sein, mit der Welschöpfung gegeben. Vergl. auch Schöberlein, Geheimnisse des Glaubens, S. 242–260 „Zeit und Ewigkeit“. Heidelberg. 1872.



objektiv, als Aufhebung dessen zu denken, was die Ursache der Furcht war, des Zornes Gottes, welcher auf dem schuldbeladenen Gewissen als inneres Bewusstsein der Strafwürdigkeit und gewisse Erwartung der gerechten Vergeltung Gottes ruhte und das menschliche Leben und Streben zur Mühsal und Last machte.

Wenn im Gegensatz zu dieser Furcht, vielleicht durch die Opferhandlungen und Festfeiern, vielleicht auch durch ganz besondere Erfahrungen des Lebens veranlasst, das Bewusstsein der göttlichen Gnade als wirklich sündenvergebender durchbrach, so war das doch noch lange nicht das Bewusstsein der Kindschaft als Zustand. Es waren einzelne ausnahmsweise wie in Höhepunkten des Heilswusstseins aufleuchtende Momente, welche die Frommen einen 32. oder 73. Psalm dichten liessen. Die Regel war es nicht. Und diesem Ausnahmeverhältniss des Bewusstseins entsprach die Wirklichkeit, das thatsächliche Verhältniss zu Gott selbst, denn es war eben noch keine Versöhnung geschehen. Folglich stand die Menschheit auch noch nicht im Verhältniss der Vergebung, sondern im Verhältniss der Uebersehung, der Langmuth und Geduld<sup>98</sup>). Der ausnahmsweisen Vorausnahme des Gnaden- und Kindschaftsverhältnisses von Seiten des Gläubigen entspricht die ausnahmsweise Behandlung Gottes seinerseits, als stünden sie bereits im Kindschaftsverhältniss<sup>99</sup>). Dieses Verhältniss kann noch garnicht vorhanden sein, denn es herrscht noch das Gesetz des vergeltenden, Fluch verhängenden Zornes.

98) Die *πάρεσις* bei Paulus. Act. 17, 36 ff., cf. Röm. 3, 24 ff.

99) Der Ausdruck „ausnahmsweise Behandlung“ erfährt seine Illustration durch die Worte Christi, Matth. 15, 24. Denn da diese Worte zu den Jüngern gesprochen sind und falls das Weib sie hörte, von demselben kaum verstanden wurden, so liegt hier der Fall vor, dass Christus eine Ausnahme von der gewöhnlich befolgten Regel machte. cf. Matth. 10, 6. Siehe weiter unten d. 3. Abschnitt.

2. Dem Verhältniss der Furcht entspricht das, wovor der alttestamentliche Fromme sich fürchtet: die Vergeltung, der Tod.

Der Tod ist vor der vollzogenen Versöhnung etwas ganz anderes, als nachher. Wir kommen darauf bei der Behandlung der Strafaufhebung in Christo zurück. Dieser Gedanke wird z. B. von dem sonst klar abwiegenden Kreibig<sup>100</sup>) ganz übersehen. Veranlasst ist diese Versäumniss vielleicht dadurch, dass Kreibig den Begriff der Erbschuld nicht so tief und umfassend bestimmt, als dies nach unsrer Meinung die biblische Lehre verlangt. Besonders wird dieser Umstand von allen denen nicht beachtet, welche im Tode nur eine Art Verhängniss sehen. Ist er aber, wie wir annehmen, die Strafe für die Schuld des Menschen, so muss daraus auch für das Bewusstsein des vorchristlichen Standpunktes voller Ernst gemacht werden. Der oben genannten Furcht des Todes entsprach der Tod selbst. Wer die Lehre vom Tode im Alten Testament genauer geprüft hat, weiss, wie düster sie ist. Der Todte lebt, aber in der Scheol, in der Tiefe<sup>101</sup>), in der Finsterniss<sup>102</sup>), in der Stille<sup>103</sup>). Der Ort ist eng, beängstigend<sup>104</sup>). Ergreifend sind die Schilderungen des 88. Psalms und des Buches Hiob. Der Dichter vergleicht den Todten mit einem Erschlagenen<sup>105</sup>), der in der Grube liegt, dessen Gott nicht mehr gedenkt, der von seiner Hand abgeschnitten ist. „Hier in diesem Leben<sup>106</sup>) ist der

100) a. a. O. S. 328 ff.

101) z. B. Genes 37, 35. Ps. 30, 4. 63, 10 u. A.

102) z. B. Hiob 10, 21 ff. Ps. 49, 20.

103) z. B. Ps. 94, 17. 115, 17.

104) Ps. 116, 3.

105) Vgl. Böttcher, De inferis § 9 u. 10. Oehler, Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris. Stuttgartiae 1846.

106) Vgl. Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1876, S. 291 ff.

Ort, da die Hand Gottes ihr Werk treibt, sie gestaltet, bildet das Leben der Menschen; an jedem arbeitet sie; darum ist keiner von Gott vergessen. In der Unterwelt dagegen giebt es kein Werden und Sichgestalten mehr; die Entwicklung ist abgeschlossen; die Hand Gottes wirkt dort nicht; die Todten sind von ihm vergessen“<sup>107)</sup>. „Man begreift, dass er (der Tod) gradezu als Verderben und Untergang bezeichnet wird, vgl. Prov. 15, 11.; 27, 20.; Hiob 26, 6. Er ist in Bezug auf die Seele beinahe dasselbe, was die Verwesung für den Leib ist“<sup>108)</sup>.

Das Bewusstsein des Zustandes und Kenntniss der Genossen desselben mit dem Selbstbewusstsein bleibt<sup>109)</sup>, aber treibt zur Klage. An und für sich betrachtet ist der Tod darum hoffnungslos<sup>110)</sup>. Allerdings hat man versucht, gerade aus dem 49. Psalm das Gegentheil zu beweisen, ja die Vernichtung des Hades selbst darzuthun<sup>111)</sup>, aber doch wohl nur mit Hineintragungen in den Text, zumal dieser Psalm dann in der ganzen alttestamentlichen Anschauungsweise einzig dastehen würde. Unterschieden sind Fromme und Gottlose nicht durch ihre äussere Lage in der Scheol, sondern durch die innere Gesinnung. „Der Eine hat mit seinem natürlichen Leben alles Gut eingebüsst, auf welchem sein persönliches Leben gründete, und kann also keine Erneuerung des Lebens hoffen, während der Andere sein wesentliches Lebensgut unverloren erhalten hat“<sup>112)</sup>.

107) Vgl. Ps. 6, 5 ff., 115, 17. 18.; Jes. 38, 11.

108) a. a. O. S. 293.

109) Jes. 14, 11 ff. Hiob 14, 21 ff. Vgl. Delitzsch zu den Stellen.

110) Ps. 49, 10 ff. bes. 14–16. Böttcher, a. a. O. § 9.

111) Hofmann, Schriftbeweis. 2. Aufl. II, 2, S. 498 ff. Vgl. dagegen Klostermann, Die Hoffnung künftiger Erlösung aus dem Todeszustande. Gotha 1868, bes. S. 167 ff. u. 203 ff. Kurtz, Theologie der Psalmen. Dorpat 1865. S. 141 u. Delitzsch, Commentar. 4. Aufl. Leipzig 1883, z. d. St.

112) Klostermann a. a. O. S. 203, 204. Oehler a. a. O. S. 29 ff. u. 74 ff. versucht noch die Auffassung zu vertheidigen, wonach nur die

Allerdings ergibt sich aus einigen Ansprüchen des alten Testaments ein Aufleuchten der Hoffnung künftigen Lebens, aber nur als Ausnahme, ganz ebenso wie wir früher ein Aufleuchten des Kindesbewusstseins im alttestamentlichen Gläubigen erkannten. Aber von einem Unterschied im Zustande der Todten je nach ihrer Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit weiss das Alte Testament nichts<sup>113)</sup>.

Dies meint wohl auch Luthardt, wenn er sagt: „Dieser Tod, welcher entsprechend der Zweiseitigkeit des Menschen als Naturwesen und als Personwesen und seiner Doppelstellung zur Welt und zu Gott so zweiseitig erscheint, als leiblicher und als geistlicher, ist an sich ein ewiger. Nicht tritt zu jenem gedoppelten der ewige Tod etwa als ein dritter hinzu, sondern der Tod ist von vorn herein und an sich ein ewiger, denn er ist eben Gott-verlorenheit“<sup>114)</sup>.

Dem, was das alte Testament lehrt, entspricht insofern die Wirklichkeit, als noch keine Ueberwindung des Todes vollzogen war, als darum an Stelle der vollzogenen Erlösung aus dem Tode, der beim Christen die Erlösungsgewissheit entspricht, nur Erlösungssahnung in unbestimmter, wenn auch oft in heroischer Form vorhanden ist. Denn das Wort Luthardt's kann nicht so verstanden werden und ist nicht so gemeint<sup>115)</sup>, als ob die vorchristliche Welt, zumal die Gemeinschaft der alttestamentlichen Gläubigen, schon hier

Ungerechten in die Scheol kommen; doch ist dies als nicht stichhaltig fast allgemein von Neuern aufgegeben worden. Vgl. Kurtz, a. a. O. S. 149 ff. „Standpunkt der Resignation.“

113) Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1876. S. 293. Mit Recht bemerkt der Verfasser, dass auch Jes. 14, 15 und Ezech. 32, 28 nicht von eigentlichen Abstufungen in der Scheol verstanden werden können.

114) Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniss zur Gnade. Leipzig 1863. S. 435.

115) Vgl. a. a. O. S. 436 ff.

im Leben diesseits des sinnlichen Todes und besonders nach demselben Qualen der Verdammnis, sei es innerlich als Gewissenbisse, sei es äusserlich als direkt von Gott verhängte Strafen durchmachte<sup>116)</sup>. Dies ist nach der neutestamentlichen Lehre schon darum ganz unmöglich, weil die Verdammnis erst mit der Verwerfung Christi eintreten kann und thatsächlich erst mit dem Weltgericht eintritt, nachdem die innere Verwerfung Christi sich in der dem Einzelnen und der Welt gesetzten Gnadenfrist innerlich ausgereift und zur vollen Entschiedenheit der Verstockung bestimmt hat. Darum haben wir weiter<sup>117)</sup> zu gehen und zu sagen: Wie es neben dem an sich hoffnungslosen Tode eine Erlösungshoffnung in Israel gab, eine allerdings nur momentan aufleuchtende, mit einem gewissen Heroismus erfasste blitzartige Ahnung, dass Gott einmal den Tod verschlingen werde<sup>118)</sup>, so ist auch in Folge göttlicher Gnadenanstalten der Tod noch nicht der ewige, noch nicht Strafe, das heisst Vergeltung κατ' ἐξοχήν, sondern Strafe und Züchtigung zugleich. Der Tod, welcher an und für sich und nach dem Begriff der Gerechtigkeit gemessen reine Vergeltung sein sollte, tritt in den Lichtkreis der erlösenden Liebesthätigkeit Gottes. Dies gilt für den Tod vor Christo überhaupt diesseits und jenseit des Grabes.

3. Abgesehen davon, dass der Tod als allgemeines Menschengeschick, während er principiell Strafe ist, zugleich zum Mittel der Befreiung, wenigstens der momentanen

116) Der Unterschied von poena damni und poena sensus, welchen die altprotestantische Dogmatik machte.

117) In wie weit der Tod, das sinnliche Sterben, seit Christi Erlösungsthat für den im Unglauben Dahinscheidenden Beginn der Verdammnis ist, darüber siehe weiter unten.

118) Hosea 14, 18. Vgl. Nowack, Commentar zu der Stelle. Berlin 1880.

Befreiung von der Mühe und Last dieses Lebens wird<sup>119)</sup>, so wird diese Strafe selbst zum Erziehungsmittel, um auf die zukünftige Erlösung, da Gott sein Volk heimsuchen wird, innerlich vorzubereiten. Hätte der Mensch vom Baume des Lebens gegessen, so wäre, dies scheint die Meinung der Genesis zu sein, der Zustand der Gottentfremdung bei äusserer Lebendigkeit, die sich aber nicht in göttlicher, sondern in diabolischer Richtung bewegt hätte, principiell und permanent, mithin die Erlösung unmöglich geworden. Wie im Einzelnen dieses gottentfremdete Leben zu denken ist, bleibt Geheimnis; ein Geheimnis, welches auch über der in den Bekenntnissen der lutherischen Kirche gelehrteten Auferstehung der Ungläubigen waltet, auf welche wir unten zurückkommen.

Jedenfalls hat Gott nach dem Bericht der Genesis durch Vertreibung aus dem Paradiese den Menschen daran verhindert, durch Genuss vom Baume des Lebens eine krankhafte Lebendigkeit zu erhalten, welche ihn für immer aus der Gemeinschaft Gottes entfernt hätte. Darum tritt Gott dazwischen und benutzt die Hinfälligkeit des Menschen, das sinnliche Sterben, in welchem die Hinfälligkeit ihren zeitlichen Abschluss findet, als konkretes und drastisches Erziehungsmittel, um dem Menschen seine Erlösungsbedürftigkeit zu zeigen und so den Zug nach Gott zu erleichtern und zu beschleunigen<sup>120)</sup>.

Dies gilt nicht nur für den Tod im Allgemeinen, sondern auch für alle plötzlichen Vertilgungsgerichte Gottes, sei es an einer grossen Zahl von Menschen, sei es an Einzelnen, die mit plötzlichem Tode bestraft werden<sup>121)</sup>.

119) Hiob 3, 13. Vgl. Delitzsch, zu der Stelle.

120) Vgl. Ps. 90, 2 ff. und den geistvollen und originellen Abschnitt: „Ueber den Anfang der Heilsgeschichte“ bei W. Lotz, Geschichte und Offenbarung im Alten Testament. Leipzig. 1891, S. 221 ff., 257 ff.

121) Exod. 32 Num. 16. Genes. 6. 2. Sam. 6 Usa.

Denn wenn hier allerdings gesagt wird, dass Gott sie tödtete, indem sein Zorn entbrannte, so ist damit durchaus nicht ausgeschlossen, dass solche mit dem Tode Bestrafte nicht noch Gelegenheit gehabt hätten, den Namen des Herrn anzurufen. Und auch wenn die plötzlich eingreifende Gerichtshand Gottes zu einer Umwandlung keine Zeit zu lassen scheint, so wird ein solches Strafen, auch wo es sich um augenblickliche, freche Verachtung Gottes handelt, nie mit dem Gericht über den Unglauben gleich zu stellen sein, welches den Verächter der vollzogenen Erlösung trifft. Am ergreifendsten zeigt sich dies, wenn Gott selbst Mittel findet, um dem Zorngericht Einhalt zu thun, und nun der Theil der Gemeinde, welcher sich züchtigen lässt, innerlich durch die Strafe gedemüthigt und gereinigt wird<sup>122)</sup>. Das gilt besonders für alle Gerichte, die über ein Volk kommen, wenn ein Theil desselben durch das Schwert getödtet, ein Theil in die Gefangenschaft geführt wird und nun dieser gezüchtigte Theil selbst oder der Rest des Volkes zum Herrn ruft und sich durch die Gerichte zur Erkenntniss seiner Schuld bringen lässt. Dann wendet sich der Zorn des strafenden Gottes. Die Strafe war von Anfang an Strafe und Züchtigung zugleich; nun bei der veränderten Gesinnung des Volkes bricht die züchtigende Liebe hervor und wird vom Volk als solche erkannt.

Dies gilt für die vorchristliche Menschheit auch in Betreff des Zustandes nach dem Tode.

Wir müssen dies als Postulat nach unserer bisherigen Entwicklung hinzufügen, ohne welches unsre Behauptung: Alle Strafe, welche nicht Verdammniss ist, ist immer Strafe und Züchtigung zugleich, hinfällig werden müsste<sup>123)</sup>.

122) z. B. Num. 21, 1—9.

123) Dass hiervon Christi Leiden als ein Unicum eine Ausnahme macht, sei nur vorläufig bemerkt, da wir weiter unten dessen Strafcharakter aus der Idee der Stellvertretung zu entwickeln haben werden, wobei die Züchtigung in dem von uns gefassten Sinne wegfällt.

Wenn man gegen diesen Satz und seine Anwendung auf den Zustand nach dem Tode sich auf die biblische Anschauung berufen wollte, wonach mit dem Tode alle Erziehungsstrafen aufhören und der Mensch der rein vergeltenden Gerechtigkeit Gottes anheimfällt, so geben wir dies im Allgemeinen vollkommen zu und werden weiter unten die Anwendung davon machen<sup>124)</sup>; dennoch scheint es uns fraglich, ob von dem präcise bestimmten Begriffe der Strafe nun auch alle Konsequenzen auf die Menschheit vor Christo zu ziehen seien. Denn wenn Kliefoth und v. Oettingen mit Recht den Tod als Ende der Gnadenzeit bestimmen, so muss eben im Gegensatz zu dem Standpunkt der altprotestantischen Dogmatik, welche die Gnadenmittel der Kirche schon mit der Erschaffung des Menschen, wenigstens mit dem Sündenfall ihre Wirksamkeit im eigentlichsten Sinn beginnen liess und den Unterschied beider Testamente vollständig verkannte, darauf hingewiesen werden, dass die eigentliche Gnadenzeit erst mit der erlösenden und versöhnenden That Christi beginnt<sup>125)</sup>. So muss auch zugegeben werden, dass der Ausdruck Gnadenzeit für die vorchristliche Menschheit bedeutend zu modificiren ist. Dies gilt natürlich am meisten für die Heidenwelt, bei welcher höchstens Gnadenzüge Gottes zuzugeben sind, bis auf einen gewissen Grad aber auch für Israel, welches zwar in seinen Sühnanstalten eine Ahnung von dem gnädigen Gott, der Sünde vergiebt, erhalten musste, eine Ahnung, welche im prophetischen und im Psalmwort oft siegreich und heroisch aufleuchtend hindurchbricht, aber doch weder eigentlich das Wesen der Gnadenzeit noch des Gottes, der Liebe ist, verstehen konnte.

124) Vergleiche Kliefoth: Eschatologie, Leipzig 1886, Seite 67 ff. „Der Tod als Ende der Gnadenzeit“. v. Oettingen, De peccato in Spiritum Sanctum. Dorpati Livonorum 1856, pag. 117—124.

125) Vgl. 2. Kor. 6, 1—3. Luc. 10, 21 ff.

Dasselbe ergibt sich noch aus einem andern Gesichtspunkt. Beruht nämlich die Darstellung des alten Testaments von dem äusserlich gleichen Geschick der Verstorbenen, welchem nur die innere Stellung zu Gott eine gewisse Verschiedenheit zu geben vermag, auf Wahrheit; das heisst: ist sie nicht nur eine beschränkte alttestamentliche Vorstellung, sondern etwas, was auf Grund des damaligen Verhältnisses Gottes zu den Menschen Wirklichkeit ist, so muss der Tod selbst in vorchristlicher Zeit als Zustand der Indifferenz zwischen Seligkeit und Verdammniss modificirte Strafe, oder nach unsern Erörterungen Strafe und Züchtigung zugleich sein. Damit ist aber auch der vorchristliche Zustand nach dem Tode unter göttliche Pädagogik gestellt. Allerdings entsteht hier die Schwierigkeit, dass mit dem Aufhören des leiblichen Lebens auch das diesseitige Verhältniss zu Raum und Zeit geändert scheint. Macht man mit diesem Gedanken Ernst, so ist alle sogenannte Entwicklung im Leben nach dem Tode ausgeschlossen; also auch jegliche durch Züchtigung zu erreichende Besserung resp. Verschlechterung.

Bekanntlich ist die Frage über den Zustand nach dem Tode, welche von der altprotestantischen Dogmatik vernachlässigt wurde, in neuerer Zeit grade ein Lieblingsgegenstand der Besprechung geworden. So war es nicht zu verwundern, wenn auch bei neueren Vertheidigern der altprotestantischen Dogmatik mannigfache Meinungsverschiedenheit zu Tage trat. Die namentlich von Güder<sup>126)</sup>, König<sup>127)</sup> und mit besonderer Entschiedenheit und einer gewissen Angriffslust von Oertel<sup>128)</sup> vertretene Meinung, dass nach dem Tode eine ähnliche Entwicklung in Raum und Zeit und in Folge

126) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, Bern 1853, bes. 308 ff.

127) Christi Höllenfahrt, Frankfurt a. M. 1842, S. 202 ff.

128) Hades. Leipzig 1863, S. 63 ff., 74 ff., 92 ff.

dessen auch Bekehrungsmöglichkeit und Abfall statfinde, wie in diesem Leben, wird von einem so besonnenen Forscher wie Delitzsch<sup>129)</sup> wenigstens insoweit berücksichtigt, dass er vermöge seiner eigentümlichen Theorie von einem „Seelenleib“ im Zustande nach dem Tode eine gewisse Entwicklung, eine Art Fortschreiten für nötig hält<sup>130)</sup>. Dem ist Kliefoth (a. a. O. S. 67 ff.) sehr entschieden entgegengetreten. Auf streng biblischer Grundlage entwickelt er, dass mit dem Tode für den Verstorbenen Zeit und Raum aufhören, somit auch Alles, was wir Entwicklung nennen. Der Tod selbst sei die Veränderung, nicht das, was nachfolge. Aehnlich schon früher v. Oettingen<sup>131)</sup>, mit welchem Kliefoth vielfach zusammengeht. Nur scheint uns v. Oettingen darin mehr Recht zu haben, dass er, wenn auch keine eigentliche Entwicklung, so doch wenigstens eine Art Fortschritt (vielleicht ruckweise) vom Guten zum Besseren, vom Bösen zum Böseren annimmt. Man kann nach unsrer Meinung für den Sterbenden mit dem Tode Zeit und Raum aufhören lassen, ohne dieses Fortschreiten im Guten oder Bösen zu läugnen<sup>132)</sup>. Hierin geht Kliefoth wohl zu weit, dessen klare biblische Entwicklung allen denen dringend zu empfehlen ist, welche das verkehrte παραύψαι<sup>133)</sup>, das ἐμβατεύειν ὁ μὴ ἐωράκαμεν<sup>134)</sup> einer genauen biblischen Begründung vorzuzie-

129) Biblische Psychologie. 2. Auflage, Leipzig. 1862, bes. S. 40 ff.

130) Vgl. auch Cremer. Zustand nach dem Tode. Gütersloh 1883, S. 31 ff. Märker, Zwischenzustand. Erlangen und Leipzig. 1891.

131) a. a. O., S. 117 ff.

132) Nur kein Umschwung vom Bösen zum Guten und umgekehrt dieser ist mit dem Aufhören von Zeit und Raum ausgeschlossen.

133) 1 Petr. 1, 12.

134) Kol. 2, 18 ff.

hen Gefahr laufen<sup>135)</sup>. Zu demselben Resultat, dass der Zustand nach dem Tode in vorchristlicher Zeit unter göttliche Pädagogik zu stellen sei, führt noch eine andre Erwägung. Wäre nämlich dieser Zustand nur ein Zustand der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes, der auch die Alttestamentlichen Frommen trotz ihres Glaubens anheimfallen, so entstünde hinsichtlich ihrer Behandlung von Seiten Gottes je nach ihrem Zustande in diesem oder jenem Leben die grösste Ungleichheit. Gott redet mit einem Abraham, einem Moses, wie ein Freund mit dem Freunde, lässt sie und die Propheten etwas vom künftigen Heil ahnen, um sie dann schliesslich dem Tode als Strafe der vergeltenden Gerechtigkeit, also der Strafe ohne pädagogische Modifikation zu überlassen, aus welcher sie erst durch die Auferstehung Christi befreit werden. Man fragt da billig: Warum ein so ungleiches Verhalten Gottes? Bloss aus dem Grunde, weil noch keine Erlösung und Versöhnung vorhanden war? Aber ist es dann billig, dass Gott zwischen dem Verhalten während Lebzeiten der Gläubigen und während ihres Gestorbenseins einen solchen Unterschied macht? Ist dieser Unterschied nicht fast Widerspruch? Ist es nicht viel schriftgemässer sich zu fragen, warum Gott grade Glaubensmänner, wie einen Abraham, einen Moses in der vorchristlichen Zeit geboren werden und wirken lässt? Doch gewiss nicht nur, damit sie schliesslich bei allem Glauben im Tode die Hand

135) Wovon ich z. B. Märker nicht ganz freisprechen kann. Unsre eben gegebene Ausführung wird durch einen Vergleich mit der biblischen Engellehre bestätigt. Wenn von den Engeln ein Zunehmen in der Erkenntniss, oder ein Verlangen danach ausgesagt wird, (Ephes. 3, 10; 1 Petr. 1, 12), so ist dies ohne ein Fortschreiten auch in der Ewigkeit nicht denkbar. Dasselbe ergibt sich aus der kirchlichen Lehre von der Bewährung (confirmatio) der nicht gefallenen Engel im Guten. Mit letzterer muss eine Erhöhung des Wissens auch in Bezug auf das überwundene Böse angenommen werden. Cf. Baier: de angelis bonis. Compendium. 1712. Hollaz. Examen, ed. Teller. 1750: de angelis bonis.

der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes erfahren, während das Kind im Reiche Gottes, so es im Glauben stirbt, die fortwährende Gnade und Liebe Gottes empfindet? Dass hiesse gewiss die Tiefe des Reichthums und der Weisheit Gottes verkennen. Ist die vorchristliche Menschheit, auch die gläubige, mehr unter die vergeltende Hand Gottes gestellt, steht sie noch unter dem Fluch der Sünde und des Todes, so ist doch nicht zu zweifeln, dass der Gott, welcher Gerechtigkeit und Liebe zugleich ist, in seiner himmlischen Pädagogik so starke Gegenveranstaltungen gegen den Fluch und die Strafe getroffen haben wird, dass auch die Gläubigen vor Christo nichts Wesentlichen in der Gemeinschaft Gottes subjektiv vermisst haben werden, wenn auch die Herrlichkeit des neutestamentlichen Lichtes und Lebens ihnen noch verborgen blieb.

### Dritter Abschnitt.

## Das Verhältniss von Strafe und Züchtigung nach den Offenbarungsstufen.

Wir bemerken hier gleich im Voraus, dass sich die Gruppierung dieser Stufen nicht auf die Verdammniss bezieht, welche wir als stufenlos bestimmen werden, sondern auf die Strafstufen zur Verdammniss hin<sup>136)</sup>. Ich erlaube mir hier auf eine früher von mir verfasste kurze Skizze hinzuweisen: „Die Sünde wider den heiligen Geist“<sup>137)</sup>, wo ich im 2. Abschnitt, im Anschluss an die Arbeiten von Schaff,<sup>138)</sup> Julius Müller,<sup>139)</sup> und besonders v. Oettingen a. a. O.<sup>140)</sup>, die Stufen der Sünde und den Maassstab ihrer Beurtheilung zu entwickeln versuchte. Da diese Skizze doch manchem Leser nicht sofort zur Hand sein dürfte, so erlaube ich mir hier in der Kürze Einiges zu erwähnen, was dort erörtert worden ist. Die Sache fällt ganz eigentlich in unser Thema, denn es wird schon von vornherein wahrscheinlich sein, dass die Strafstufen den Sündenstufen entsprechend gruppiert werden müssen. Während in dieser Frage vielfach

136) Gegen Kliefoth a. a. O. S. 299 ff.

137) Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Russland (begründet von Dr. Ulmann), Riga. 1888.

138) Die Sünde wider den heiligen Geist, Halle 1841.

139) Lehre von der Sünde, II, Schluss.

140) S. 23 ff.: de discrimine et gradibus peccatorum etc. bes. 47 ff. Vgl. auch Schleiermacher, der christliche Glaube, § 74.

Verschwommenheit und Unklarheit herrschte, so ist es das Verdienst v. Oettingen's, gestützt auf die Vorarbeiten Hofmann's und Julius Müller's und zugleich mit eingehender Berücksichtigung der so vielfach verachteten und als Scholastiker in die Rumpelkammer der Vergessenheit geworfenen altlutherischen Dogmatiker, diese Frage eingehend erörtert zu haben. Das Resultat meiner damaligen Untersuchung war Folgendes.

Es ist bei der Bestimmung der Sündenstufen nicht ausreichend, zwischen gröberen und feineren, schreienden oder stummen Sünden, Schwachheits- und Bosheitssünden, einmaligen Thatsünden und Gewohnheitssünden zu unterscheiden, auch nicht, die Schwere der Sünde etwa nach dem Objekt, an welchem sie begangen wird, zu bestimmen<sup>141)</sup>, sondern es wird sich bei allen diesen Stufen, deren Unterscheidung als berechtigt anzumerken ist, immer zugleich um ein Wissen oder Nichtwissen beim Sündigen handeln. Dieses Wissen ist kein bloß subjektives, durch Kenntniss oder Nichtkenntniss des Gesetzes, durch höhere oder geringere Bildung oder Befähigung normirtes, sondern zugleich immer ein Wissen, welches sich auf die göttliche Offenbarung bezieht. Nun fragt es sich, wie dieses Offenbarungswissen zu bestimmen sei. Da müht sich nun Hutter, der einzelnes Vortreffliche bietet, mit eingehender Schriftkenntniss ab, einen Maassstab für die Beurtheilung zu finden. Er bespricht äusserst klar, biblisch und bündig Stellen wie Luc. 12, 47. 48; Act. 3, 15—17; Joh. 9, 41; Matth. 11, 21—29. Dabei unterscheidet er eine dreifache ignorantia: eine ignorantia crassa,

141) In Bezug auf das Detail dieser von den alten Dogmatikern sehr ausführlich untersuchten Unterschiede verweise ich besonders auf Quenstedt. I, de peccato, S. 63 ff. und 161 ff. und Chemnitz Loci ed. Leyser, 1610 c. 8. S. 256—259. Nicht so speciell im Detail, aber an sachlicher Entwicklung reicher und selbständiger ist L. Hutter. Loci bes. S. 356, 351. Kurze Uebersichten und Auszüge bietet Schmid, Die Dogmatik der lutherischen Kirche. 6. Aufl., Gütersloh 1876, S. 180 ff.

mixta und probabilis, wobei Luc. 23, 24; Joh. 15, 22—24; Joh. 19, 11 untersucht werden. Dennoch kann sein Versuch nicht allseitig befriedigen; er besitzt, wie die alte Dogmatik überhaupt, gar kein Verständniss für die Offenbarungsstufen, namentlich nicht für den Unterschied des Alten und Neuen Testamentes. Ich sagte damals: „Bei der Beurtheilung einer Sünde muss immer das Offenbarungsverhältniss und infolge davon das Offenbarungsverständniss, so wie die Stufe, auf welcher der Sündigende in Bezug auf beide steht, weit mehr berücksichtigt werden, als dies die alten Dogmatiker, auch Hutter, thun.“ So war z. B. von einem Schriftsteller, Grashoff, versucht worden, die Stufen der Sünde bloß nach der Offenbarungserkenntniss zu messen, etwa mit Berufung darauf, dass ja Judas und die Pharisäer zuletzt in ihrer Blindheit vielleicht weniger wussten, als die einfachsten Leute aus dem Volke, die an Jesus glaubten. Diese Auffassung widerlegt der Heiland selbst, wenn er sagt Joh. 9, 41 εἰ ἦτε τυφλοὶ οὐκ ἂν εἶχτε ἁμαρτίαν, νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει. cf. Joh. 12, 36 ff.

Mit Recht sagt v. Oettingen<sup>142)</sup>: Scientia (τὸ εἰδέναι) enim, nisi eam cogitandi et judicandi tantum subjectivam esse velis, in conscientia (ἐν τῷ συνειδέναι) necesse est nitatur; quae quidem adaucta Dei revelatione plus in dies profunditatis capit. Unde fit, ut contra revelationem illam in conscientia probatam apostasia (h. e. obluctatio) impia plus imputationis secum ferat. Sane igitur peccato contra conscientiam commisso idem homo deterior redditur, immo tanto deterior, quanto magis Dei veritatem et benignitatem jam perceperat meliorque evaserat.“ Zugleich versuchte meine damalige<sup>143)</sup> Untersuchung in Anlehnung an die Ausführungen Quenstedts und Königs<sup>144)</sup> die Art der Sünde wider das Men-

142) a. a. O. S. 46, 47.

143) a. a. O. Abschnitt IV.

144) Der alte Dogmatiker, nicht der Verfasser von Christi Höllenfahrt (welcher oben genannt wurde).

schensohn im Unterschiede von der Sünde gegen den heiligen Geist nachzuweisen und warum diese nicht vergeben, jene aber noch vergeben werden könnte. Dies wird uns genügen, um in Anlehnung an die Offenbarungsstufen 4 Strafstufen diesseits der Verdammniss anzunehmen:

- 1) die Stufe ohne geoffenbartes Gesetz,
- 2) die Stufe mit geoffenbartem Gesetz,
- 3) die Stufe seit Offenbarung des Menschensohnes,
- 4) die Stufe seit Offenbarung und Ausgiessung des heiligen Geistes.

### Erste Stufe: Ohne geoffenbartes Gesetz.

Wir finden bei fast allen heidnischen, auch den rohesten Völkern, eine Anfangsperiode, wenn auch nicht des Monotheismus, so doch wenigstens eines viel innigeren und klareren Vernehmens des Göttlichen, als später, wo sie, wie Paulus sagt, die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalten, wo sie in ihrem Tichten eitel werden. Dass bei Kulturvölkern später oft, wie bei den griechischen Tragikern und Philosophen eine Art Vertiefung eintritt, soll nicht geläugnet werden, aber doch meistens auf Kosten des Volks-, wir würden sagen Gemeinglaubens, der als Thorheit des profanum vulgus angesehen wird, welchem ein esoterischer Kreis von Wissenenden vornehm gegenüber steht. Das Gros des Volkes kommt herunter und zwar zunächst in grobem Götzendienste, mit dem dann gewöhnlich bald die grösste Zügellosigkeit des sexuellen Lebens in religiöser Bemäntelung verbunden ist. Hieran schliesst sich wieder, mit der Zügellosigkeit Hand in Hand gehend, ein sinnloser Naturdienst, sei es in der Weise des späteren römischen Heidentums<sup>145)</sup>, von dem Uhlhorn

145) Vgl. Réville, Die Religion unter den Severern. Leipzig 1888, S. 127 ff. (deutsch von Krüger) und Burkhardt, Constantin 2. Auflage. Leipzig. 1880. S. 145 ff. und 185 ff. A. v. Harless, Das Buch von den ägyptischen Mysterien. München 1858. Bes. S. 36 ff.



sagt: „In einen Hexensabbat verläuft die Religion der alten Welt,“ oder bald rohere, bald feinere, aber immer sinnlosere Formen annehmend. Das Charakteristische dabei ist meistens der Seelenkult der Verstorbenen, mit Fetischwesen verbunden; wobei das ganze Volk von einer theils kindisch lächerlichen, theils dämonisch grauenhaften Furcht regiert wird<sup>146</sup>). So die meisten Religionsformen in der alten Welt und der Gegenwart. Wie dies bei den Chinesen, bei den dravidischen Völkern in Indien und vielen afrikanischen Stämmen herrscht, braucht hier nur angedeutet zu werden.

Kommt zu solchen Völkern in ihrer Entartung die Heidenmission, so geben sie, wenn sie auf ihr Herz hören, zu, dass sie des Todes schuldig sind<sup>147</sup>). Nicht alle Heidenvölker machen diese Stufen durch. Einige haben sich den *νοῦς* noch offen erhalten und sich nicht in so hohem Maasse durch den Götzendienst mit seinen Gräueln depraviren lassen. Andre Völker haben durch verschlechternde Einflüsse ihrer Nachbarn oder ihrer Besieger arg gelitten, tragen aber selbst nicht die ganze Verantwortung.

Mögen wir nun einige oder mehrere Stufen des so allmählig sinkenden Heidentums annehmen, so wird es nicht unbegründet sein, wenn wir ähnlich wie bei der Sünde selbst nach dem Sündenfall, wie bei der Unterwerfung der Schöpfung unter die Eitelkeit und das Verderben, so auch hier eine Art Fluch, eine Uebergabe Gottes an die Welt, an die kosmischen Mächte annehmen. Darin besteht nun die Strafe der Sünde, dass die Heiden in Selbstverblendung nach einem inneren Gesetz thun müssen, was nicht taugt, dass nun das gesammte heidnische Leben sich auf Gott feindlichen Gesetzen, auf dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit schnurstracks zuwiderlaufenden Principien aufzubauen sucht.

146) Hebr. 2, 15.

147) Röm. 1, 82.

Ist dies im Allgemeinen der Verlauf des religiösen Lebens, so ist die Folge für die Sittlichkeit nur zu klar. Denn wenn es auch nicht zu den rohesten Ausschreitungen kommt, so kann es nicht fehlen, dass Autochthontum und Isolirungssucht auch bei gut gearteten Völkern den Nerv ihrer Kraft lähmen, Kastenwesen in mehr religiöser oder mehr geselliger Form das Gros des Volkes in Knechtschaft hält. Dazu treten Polygamie und Sklaverei im Bunde mit einander, weil auf einander angewiesen, um in furchtbarster Verschlingung jede freiere Entwicklung, jeden frischen Lufthauch im Volke, zumal in der Jugend zu ertöden. Die Last der Sünde lagert sich in religiöser und sittlicher Form wie ein Alp auf die Volksseele, vernichtet allmählig das Mark desselben und damit die Zukunft des Volkes. Dazu treten noch, um das Bild des Todes zu vollenden, hier die Unbarmherzigkeit im Verkehr, dort die Lüge als Staatsprincip. Weiter das gegenseitige Misstrauen, die Furcht vor despotischen Herrschern oder einer oft noch schlimmeren Priester- oder Geburtsaristokratie, welche um ihr Ansehen und diese Furcht zu verstärken, oft Magie zu Hülfe nimmt. Endlich die religiös abergläubische Todesfurcht; Züge genug um den ganzen Jammer des Heidentums zu offenbaren.

Mögen wir nun mehr das religiöse oder mehr das sittliche Jammerbild des Heidentums ins Auge fassen, immer werden wir mit dem *παρέδωκεν*<sup>148</sup>) vollen Ernst machen müssen. Auch hier eine anfängliche, wenn auch mangelhafte Offenbarung, nicht volles Licht, aber Wahrheit, die durch Schuld der Menschen allmählig sich verdunkelt.

Dies wird uns durch biblische Beispiele Einzelner und ganzer Völker anschaulich gemacht.

Pharaos Herz verstockt sich zuerst, danach wird er von Gott verstockt<sup>149</sup>); nicht so, als ob Gott, ohne dass

148) Röm. 1, 18 ff., 24 ff.

149) Exod. 4, 21; 9, 16; cf. Joh. 12, 24.

menschliche Freiheit vorhanden wäre, in ihm das Böse wirkte, sondern so, dass Gott selbst nun alle Pharao umgebenden Umstände in einer Weise ordnet und führt, die den sich Verstockenden zur Entscheidung, zum Gericht drängt. Mit Recht sagt Hutter<sup>150</sup>): „Haec enim per indurationem et excoecationem et his consimilia vocabula expriment singulare aliquod supplicii genus, non omnibus impiis commune, sed illorum proprium, quos Deus singulari irae atque vindictae suae furore punire solet.“ Gewiss werden wir bei Pharao schon eine tiefere Anlage zur Verstockung annehmen müssen, als bei einem gewöhnlichen heidnischen Religionsbewusstsein.

Belsazar trifft ebenfalls in seiner Verhöhnung Gottes das Gericht des Todes.

Nebukadnezar verfällt der Verthierung, weil er von Gott abgefallen ist.

Das gilt nicht nur von Einzelnen, sondern auch von ganzen Städten und Völkern. So die Verwirrung in Babel, so der Untergang Sodoms und Gomorrhas, Babels, Ninivehs und anderer Städte. Vor allem ist hier auf die prophetischen Gerichtsdrohungen über heidnische Völker hinzuweisen<sup>151</sup>). Merkwürdig ist die Stelle Genes. 15, Schluss, im Vergleich mit Jos. 11, 20 ff., wo zuerst gesagt wird, dass das Maass der Canaanitersünde noch nicht voll sei, während es dann Jos. 11, 20 ff. heisst: „Von Jehovah geschah es, dass er ihr Herz verstockte zum Streit mit Israel und dass er sie verbannte, dass ihnen nicht Gnade widerfuhr“ (Vgl. Oehler a. a. O. S. 251).

150) Loci S. 236–238.

151) Keith, Weissagungen und ihre Erfüllung, (ich kenne nur die deutsche Uebersetzung). — Oehler, Theologie des Alten Testaments, § 221, bes. S. 783. — v. Orelli, Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches. Wien 1882, bes. 331 ff., ferner über Sefanja, Nahum, Sacharja und andere Propheten.

Wir werden aus diesen Proben von Strafen Gottes bei Einzelnen und ganzen Völkern schon annehmen können, dass auch auf dieser Stufe ohne geoffenbartes Gesetz bereits verschiedene Strafstufen vorhanden sein werden. Suchen wir nach einem Maassstab derselben, der sicherer ist als das subjektive Verhältniss des Einzelnen zu seinem Gewissen und Gottesbewusstsein, was sich genau genommen jeglicher menschlichen Berechnung entzieht, so werden wir denselben in der Beziehung zur geoffenbarten Religion des Alten und Neuen Testaments finden.

Die Könige und Völker, welche Gelegenheit hatten, den Gott Israels kennen zu lernen, werden schon in vorchristlicher Zeit viel strenger beurtheilt, sie treten in das Licht der Offenbarung, und wenn sie sich nicht unterweisen lassen<sup>152</sup>), wie z. B. Nebukadnezar wenigstens zeitweise that, so folgt die Strafe.

Daher nehmen wir einen Unterschied der Strafstufen an, nicht nur bei Tyrus und Sidon, Sodom und Gomorrha, im Vergleich mit den Städten am See Genezareth Matth. 11, 27 ff., weil diese das Evangelium hören und jene nicht, sondern auch bei Pharao, Nebukadnezar, Bileam u. A., weil sie „Mosen und die Propheten“ wenn auch nicht grade hören, so doch in ihrer Kraft und Wirkung sehen und jene nicht. Eine noch schwerere Verantwortung tragen die Heiden, welche mit dem Evangelium in mehr oder weniger direkte Berührung oder gar mit dem Menschensohn selbst in Verbindung treten, und doch die Wahrheit verachten. So Pilatus, der von seiner Frau gewarnt wird und von Christo selbst die Wahrheit hört<sup>153</sup>).

Anders verhält es sich mit den Stufen der Strafwürdigkeit, wo das Heidentum ganz für sich auftritt. Zwar

152) Psalm. 2 Schluss. Vgl. Delitzsch, Psalmen.

153) Vgl. Act. 17 und 19 mit Act. 13, 42, 45 ff. und Act. 16, 16 ff.

ist mit Recht gesagt worden <sup>154</sup>): „Das natürliche Denken und Leben (der Heiden) ist so sehr unter den Einfluss des christlichen Geistes“ (resp. der göttlichen Offenbarung überhaupt, d. Referent), „gestellt, dass es sich diesem auch da, wo es sich dem Evangelium feindlich gegenüberstellt, garnicht entziehen kann, und überall auch in seinen selbststeigsten Erzeugnissen und Gebieten die Spuren seiner Einwirkungen an sich trägt. Das wirkt dann aber auch mit unvermeidlicher Nothwendigkeit auf das natürliche Denken und Wollen des Einzelnen“ <sup>155</sup>). Dennoch werden wir, wie auch Luthardt selbst thut, Unterschiede, Steigerungen und Hemmungen des Offenbarungseinflusses annehmen müssen, so dass eine Betrachtung des Heidentums an und für sich im Gegensatz zu dem, welches mit dem Licht der Offenbarungsgeschichte in Verbindung tritt, doch eine gewisse Berechtigung hat. Es dürfte aber sehr schwierig sein, über die Stufen der Verschuldung des genuin heidnischen Lebens bestimmte Gesetze aufstellen zu wollen, obwohl Gleichnisse wie das vom Säemann auch dafür Gesichtspunkte geben <sup>156</sup>). Im Allgemeinen gilt es als ausgemacht und wird von bewährten Praktikern der Missionsarbeit immer wieder bestätigt, dass die noch auf weniger entwickelter Stufe des genuinen Heidentums stehenden, sich weniger in den Satzungen desselben festgesetzt habenden Völker dem Evangelium viel zugänglicher sind, als die eigentlichen grossen Bollwerke des Heidentums.

Ist das Wort Luthardt's wahr: „Der Mensch ist in Wirklichkeit nicht ohne Gottesbezeugungen und Gottes-

154) Luthardt a. a. O. S. 450.

155) Vgl. auch den ganzen Abschnitt 12 in der Abtheilung „Dogmatischer Abschluss“ S. 451--457.

156) Vgl. Warneck Missionsstunden, 2. Aufl., Gütersloh 1883 XIII S. 184 ff. Scharling, Humanität und Christentum, Gütersloh 1874, S. 55 ff. Delff, Cultur und Religion, Gotha 1875, S. 176 ff. Die beiden letzteren im Anschluss an die berühmten und allbekannten Werke von Waitz und Wuttke.

wirkungen. Es ist demnach die Frage, was er rein von sich aus vermöge, eine Abstraktion, da alles sein Denken und Wollen, wie es ihm selbst entstammt, zugleich jene Gotteswirkungen zur Voraussetzung hat“ <sup>157</sup>); dann wird die Verantwortung und Strafwürdigkeit eines Heiden, nicht nur der im Alten und Neuen Testament genannten Einzelnen und Völker, sondern auch der in jüngster Zeit uns bekannt gewordenen Gebiete, in Analogie von Matth. 11, 22 ff. nach seiner Offenbarungserkenntniss zusammen mit der Offenbarungsstufe, auf welcher er sich befindet, bestimmt werden müssen. Suchen wir auf diese gesetzlose Stufe rückblickend, für die genauere Bestimmung des Strafbegriffs Gesichtspunkte zu gewinnen, so werden wir zunächst den Eindruck haben, als ob die Strafe im eigentlichen Sinne vorwalte und die Züchtigung ganz zurücktrete.

Im Heidentum treten Natur- und geselliges Uebel in die direktesten Beziehungen zu einander. Die Heiden, nicht nur die rohen, sondern auch die sogenannten Kulturvölker unter ihnen, sind im Privat- und Völkerverkehr weniger sich fördernde Nachbarn, als sich gegenseitig fürchtende Feinde, die wo sie können, einander zu schaden suchen.

Man könnte fast sagen: der Heide ist dem Heiden zur Strafe gesetzt. Dies gilt auch für die sogenannten unschuldigen, harmlosen Völker, die wie alle Missionare versichern, bei genauerer Kenntnissnahme diesen Firniss verlieren und sich als gottlose und meistens auch sittenlose Heiden offenbaren <sup>158</sup>).

Das Staats- und Gesellschaftsleben auch innerhalb eines durch Gesetze einigermaassen geordneten Stammes macht den Eindruck einer grossen Strafanstalt. Männer

157) a. a. O. S. 450.

158) So z. B. die Santals, Kolhs und die Singalesen, welche letztere neuerdings Häckel so lobte. Indische Reisebriefe, 2. Aufl. Berlin 1884 bes. S. 88 ff. und 260 ff. Notrott Kolhsmission, Halle 1874. 28 ff., 75 ff.

und Frauen, Sklaven und Freie, Kinder und Fremdlinge leben in gegenseitigem Druck, gegenseitiger Quälerei und fast beständiger Furcht vor einander. Oft verbirgt sich dieses Verhältniss unter einer gewissen Ruhe und Glätte des öffentlichen und häuslichen Lebens, so weit Letzteres überhaupt vorhanden ist, tritt aber Jedem in furchtbarster Nacktheit entgegen, der Gelegenheit hat, durch Beruf oder Zufall in das eigentliche Leben hineinzublicken<sup>159)</sup>.

Der Götzendienst in seiner eigentümlichen Verquickung mit Magie aller Art und besonders Verstorbenenkultus ist meistentheils bereits eine Folge religiöser und sittlicher Entartung, und trägt fast überall in weiter entwickelten Stadien des Heidentums den Charakter der Furcht, welche gewöhnlich mit der Sinnlosigkeit desselben zunimmt. Man wird im Allgemeinen sagen können: Der Götzendienst selbst als vorausgesetzter Abfall von Gott ist in seinen Consequenzen selbst Strafe, Folge eines Ueberlassens Gottes an die Sünde und die Mächte des Todes. Darum haben genauere Kenner des Heidentums auch mit Recht gesagt: Der Götzendienst mit alle dem, was sich daraus ergibt und was damit verbunden ist, ist das Wesen des Heidentums selbst in seiner Entartung. Man könnte hinzufügen: In dem Fluche, der auf ihm ruht und der sich an ihm offenbart, offenbart sich das Wesen der Sündenstrafe Gottes dem Heidentum gegenüber<sup>160)</sup>.

Selbst die von vielen Kennern des Heidentums geschilderte Abstumpfung, wo Gewissen, Gottesfurcht, ja sogar Todesfurcht allmählig schwinden und statt derselben sich

159) Ich erinnere Kenner nur an das Verhältniss der Zemindare in Indien und der Maudarinen in China zu ihren Untergebenen. Ueber Polygamie und Sklaverei, die immer verbündeten vgl. bes. Hauri, Islam Leyden. 1881, von der Haager Gesellschaft gekrönte Preisschrift. S. 120 ff., 148 ff. und 264 ff. Weitbrecht, Frauen-Mission in Indien. Gütersloh, 1875, S. 26 ff. und 53 ff. Garbe, Indische Reiseskizzen, Berlin, 1889, S. 119–122.

160) Vgl. Röm. 1, 24 ff.

eine stumpfe und dumpfe an das Thierische erinnernde Gleichgültigkeit geltend macht, ist in sofern Strafe, als sie immer auf einer seit Generationen verschuldeten Verhärtung gegen die Wahrheit und Verachtung der Sittengebote beruht. Diese Abstumpfung bildet als Strafe eine Vorstufe zu dem gedachten Fall, dass der Mensch wirklich in ein Thier verwandelt wird<sup>161)</sup>, ein Fall, welcher bekanntlich in den Vorstellungen von der Seelenwanderung die Heiden ganz ernstlich beschäftigt<sup>162)</sup>, nur mit dem Vorbehalt, dass die Verantwortung und die Erwartung der Strafe im Bewusstsein bleibt.

Trotz dieser Abstumpfung wird es uns immer wieder versichert, dass das wirkliche Sterben der Heiden, mit alledem was vorangeht und nachfolgt, immer einen furchtbaren Eindruck macht<sup>163)</sup>.

Wenn wir nun bei voller Anerkennung der strafenden Hand Gottes in der Heidenwelt auch hier nach unsern früheren Voraussetzungen die Spuren der auf die Erlösung hinzielenden erziehenden, züchtigen Liebe aufsuchen, so wird uns dies in den Fällen keine Schwierigkeit machen, wo Gott selbst nach biblischem Bericht Heiden in seine Schule nimmt, um ihnen das Heil Israel's nahe zu bringen<sup>164)</sup>. Selbst bei einem Pharaon und Bileam wird das Thun Gottes anfangs erziehend sein, um dann erst allmählig wegen Nichthören seiner Stimme in Gerichtsstrafe überzugehen. Dasselbe wird auch für Völker gelten, namentlich die Völker, welche mit Israel in Berührung treten. Auch wenn die Strafgerichte Gottes wirklich hereinbrechen, so wird die

161) Homer, Odyss. X.

162) Die klassische Widerlegung, besser Verhöhnung dieser Lehre bei Tertullian, Apologeticus c. 48 und de anima c. 32–35.

163) Henkel, Heidentum und Christentum. Jena 1875. V. Das Sterben. S. 90 ff.

164) So z. B. bei Nebukadnezar und Naemann.

erziehende Liebe Gottes nicht zu verkennen sein, namentlich bei denen nicht, die sich auch dann noch ziehen lassen<sup>165)</sup>. Und selbst bei den der Offenbarung ferner stehenden Völkern werden wir diese ziehende, züchtigende Liebe erkennen. Wohl scheint es nach unsrer obigen Schilderung vom Zustand der Strafe, in welchem sich das entartete Heidentum befindet, als sei diese Liebe so zu sagen gebunden, könne sich nicht entfalten und äussere, weil das gottlose Heidentum den Zorn Gottes wachruft<sup>166)</sup>. Doch werden auch hier die Spuren dieser züchtigenden Liebe nicht verlöschen.

Dabei brauchen wir nicht mit Schleiermacher das Gewissen selbst schon als einen Ausdruck der Erlösungsordnung anzusehen; es genügt uns, dasselbe mit dem Gottesbewusstsein zusammen, durch Züchtigungen des Lebens unterstützt und verstärkt, im Heidenherzen mahnend und strafend arbeiten zu lassen. Dies gilt nicht nur für die Führungen des Einzelnen, sondern noch mehr für die Geschieke ganzer Völker, die Geschieke der Menschheit überhaupt, so weit der Heide in seinen Vorurtheilen sie zu übersehen vermag. Schön sagt Luthardt<sup>167)</sup>: „So wird die Geschichte dem Menschen zur grossen Gewissenserinnerung. Die Geschichte ist erfüllt von zahlreichen Gottesstimmen, die an des Menschen Ohr und Herz treffen und dadurch eine Gegenwirkung gegen die Sünde sind.“

Indem nun der Mensch in seinem persönlichen Leben und im Blick auf die Völkergeschieke in Folge der züchtigenden Hand Gottes diese Welt als nur vom Uebel erfüllt und durchfressen erkennen gelernt, erwacht auch im Heiden zunächst der Gedanke der Hinfälligkeit, des Hinwelkens alles Irdischen, der von heidnischen Dichtern oft in so ergreifender Weise geschildert worden ist. Darauf fusst die

165) z. B. Rahab, Jos. 2.

166) Röm. 1, 18 ff. 2, 11 ff. 16.

167) a. a. O. S. 449.

Sehnsucht nach Erlösung zunächst aus dem Jammer dieser Welt; aber edlere Naturen gehen oft tiefer und vertiefen sich nicht nur in Ideale äusseren Glückes<sup>168)</sup>, sondern auch höherer sittlicher Art. So streift dann das Heidentum schon an das Bewusstsein der Sünde und Schuld, welches, wenn auch in verworrener Art, wie dies ohne die offenbar gewordene Erlösungsgnade nicht anders sein kann, dennoch dem suchenden Heiden schon das Innerste des Menschen kundthut, und, falls er diese wenn auch noch so verworren ihm kund werdende Gottesstimme nicht nur hört, sondern sich zu ihr hinwendet, ihn so vorbereitet, die dargereichte Erlösung zu ergreifen. Richtig sagt Luthardt<sup>169)</sup>: „die Wahrheit dessen, was er sucht, ist die Gnadengemeinschaft Jesu Christi. So setzt ihn sein Suchen in Beziehung zu dieser, ohne dass er es weiss. Er tritt nicht in Gemeinschaft derselben, noch empfängt er ein Anrecht auf dieselbe, aber sein innerer Stand ist eine Anwartschaft auf sie. Danach — werden wir sagen dürfen — scheidet sich die Gemeinschaft der Menschen im Gebiete des schöpfungsmässigen Verhältnisses von Gott und Mensch in zwei Hälften, je nachdem sie im Stande völliger Gottverlorenheit stehen, oder in dem der Anwartschaft auf die Gnade Gottes in Christo. Gott wird sie richten nach dem Verhalten gegen das, was ihnen gegeben war. So wird die natürliche Gottesbezeugung für diese die Norm des göttlichen Urtheils werden.“ Wir fügen hinzu, dass nun bei allen sich so innerlich auf die Erlösungsgnade vorbereitenden Heiden die Strafe Gottes schon zur Züchtigung geworden ist. Die Strafe selbst kann ja nicht aufgehoben werden, so lange die Sünde noch nicht gesühnt und der Tod noch nicht überwunden ist. Es wird also hier Strafe und Züchtigung zusammen gehen,

168) z. B. vom goldenen Zeitalter.

169) a. a. O. S. 456.

während bei den sich der Erziehung Gottes Verschliessenden die reine Strafe darum waltet, weil die züchtigende Liebe durch Schuld des Menschen gelähmt und gebunden wird. Wie oft findet beim Kinde und seiner Erziehung Aehnliches statt, ohne dass man zu sagen braucht: Vergeltender Zorn und erziehende Liebe schliessen sich aus; oder: entweder ist der Zorn nur Schein oder die Liebe. Vielmehr ist beides wirklich vorhanden. Der Zorn ist da, solange das Kind verstockt bleibt, die Liebe bricht hervor, sobald das Kind reuig seine Schuld bekennt und um Vergebung bittet. Trotzdem ist weder Zorn Liebe noch Liebe Zorn<sup>170)</sup>.

170) Diese Auffassung schliesst sich an die am präzisesten unter den Vertretern der altprotestantischen Dogmatik von Musäus (dem Jüngeren) entwickelte Theorie der *manductio* Gottes mit den Heiden an, welche Luthardt, a. a. O. S. 456 (cf. über Musäus) S. 291–295) mit Recht zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen über die Disposition des Heidentums zur Aufnahme der Erlösung genommen hat. Vgl. Musäus, *De conversione*. Halae 1658, bes. die 3. Disputation. (Meine Ausgabe hat keine Seitenzahl!) Es dürfte ungerecht sein, diesem im Wesentlichen von Thomasius, Luthardt, Frank (Vgl. Theologie der Konkordienformel: *de libero arbitrio*) vertretenen Standpunkt, der allerdings den „etlichermaassen freien Willen“ nicht nur auf die *justitia civilis* beschränkt, mit Philippi Pelagianismus vorzuwerfen; wenigstens sollte man zuerst die umfassenden historischen Nachweise von Luthardt und Frank, die keineswegs trotz Ritschl „Chronikensammlungen“ sind, prüfen, ehe man ein so apodiktisches Urtheil nachspricht. Uns scheint dieser auch von Chemnitz vertretene Standpunkt nur eine Ausführung des von der Konkordienformel Bekannten; ja es ist nach unsrer Meinung für „ängstliche“ Gemüther von grossem Gewicht, dass eben Chemnitz, einer der Väter der Konkordienformel, wir können wohl sagen, als „*theologus incomparabilis*“ (Hutter) das theologische Haupt aller dieser Väter, gerade in Bezug auf den so viel geschmähten und so arg missverstandnen Ausdruck *truncus* und *lapis* zwischen Gemeindebekennntniss und wissenschaftlicher Entwicklung unterscheidet. Vgl. Chemnitz, *Loci* I, 490: „*Homines possunt doceri verbo, hoc truncus non potest. Voluntas mota et adjuta a spiritu sancto non recipit impressionem sicut truncus, sed incipit velle et operari, ita quod statim difficilis lucta carnis et spiritus oritur. Talis lucta non est in truncis; habet se ergo homo in conversione non ut truncus.*“ Vgl. Herzog R. E.<sup>2</sup> Artikel Synergismus von G. Frank (nicht zu verwechseln mit dem Erlanger Theologen); und „Willensfreiheit“ von Runze, XVI, namentlich 146–148.

Im Vorübergehen ist hierbei nur noch an eins zu erinnern, was auf unsre frühere Darstellung von der erziehenden Liebe Gottes vor Erscheinung Christi zurückweist. Es könnte nämlich scheinen, als sei die Verachtung der mahnenden und züchtigenden *manductio* Gottes, welche nun die Menschheit nach ihrem eignen Verhalten in zwei entgegengesetzte Lager theilt, bereits eine Vorausdarstellung der Strafe im eigentlichsten Sinne, das heisst der Verdammniss. Dies können wir nicht zugeben. Denn abgesehen davon, dass einzelne Heiden und ganze Völker sich zeitenweis sehr verschieden verhalten, oft sich felsenhart zeigen, auch nach vielen Erfahrungen der göttlichen Zucht, um sich dann endlich wie in plötzlichem Umschwung zu Gott zu wenden, so haben wir schon oben den Tod selbst, ja auch den Zustand nach dem Tode als modificirte Strafe zu bestimmen versucht. Wollte man schon eine Art Vorverdammniss vor der Erscheinung Christi annehmen, so käme man mit den Aussprüchen des alten Testaments, welche einen Ort der Indifferenz zwischen Gerechten und Gottlosen annehmen, in Widerspruch.

In welcher Weise nun das Heidentum, welches der Zeit nach vorchristlich ist, von der Erlösung Christi Kundenschaft erhalten wird, um sich daran für Seligkeit oder Unseligkeit zu entscheiden, wird wohl Geheimniss bleiben. Denn selbst wenn man 1. Petr. 3, 18 und 1. Petr. 4, 6 heranzieht und in ersterer Schriftstelle eine Gerichtsoffenbarung, in letzterer eine Heilsoffenbarung annimmt, wofür der Zusammenhang am meisten zu sprechen scheint, so würde es doch ganz verkehrt sein, auch nur von allen zur Zeit Noahs durch die Sündfluth Gerichteten eine Entscheidung zur Verwerfung der Heilsbotschaft Christi und somit zur Verdammniss annehmen zu wollen. Dagegen spricht schon das Individuelle, was jeder Mensch in sich trägt. Aussprüche wie Matth. 24, 40, 41; Luc. 17, 32, welche die individuelle

Behandlung jedes Einzelnen, der ja eine unsterbliche Seele hat, welche werthvoller ist als die ganze Welt, mit Entschiedenheit betonen, müssen da, wo es sich um die Verdammnis handelt auch nach rückwärts zur Geltung kommen.

Rechnen wir hierzu noch, dass jedenfalls eine Menge kleiner Kinder mit untergegangen sind „die nicht wissen, was rechts noch links ist“<sup>171)</sup>, geschweige denn etwas von der manductio Gottes vernommen haben können, so ergibt sich, dass ein derartiges Generalisiren auch nur in Bezug auf ein gottloses Zeitalter nicht dem Geiste der Schrift entspricht.

Sind die Aussprüche Jesu vom Leben, vom Lichte, vom Brote des Lebens, welches Jeder geniessen muss, um zum Vater zu kommen, von seinem Völkerhirtenamt, welches auch die „andern“ Schafe zu sich sammelt, in der Tragweite zu nehmen, welche das Evangelium Johannis ihnen giebt, so ist auch zu fordern, dass jeder Mensch, sei es wann es sei, sich Christo gegenüber entscheide, ihn annehme oder verwerfe. Die Art, wie Gott diese Entscheidung zu stande bringt, bleibt uns verschlossen und wird am wenigsten dadurch gelöst, dass man im Zustand nach dem Tode „Missionsanstalten“ annimmt, wobei der Gedanke, dass zu dem Begriff der Kirche nicht nur das Wort, sondern auch das Sakrament gehört, genügt, um diese Theorien als phantastische Träume zu kennzeichnen.

### Zweite Stufe: Alttestamentliche Pädagogie.

Wenn der Apostel von einer Zeit der Unwissenheit redet, die Gott übersehen hat, unter welcher die Sünde eine blosse *πάρεσις* und nicht eine *ἄφεσις* erfuhr<sup>172)</sup>,

171) Jona 4 Schluss.

172) Röm. 3, 24 ff., Act. 17, 30 ff.

so wird doch, trotzdem wir auch in der heidnischen Welt wirkliche Strafe statuirten, zwischen dieser und der Strafe in Israel ein bedeutender Unterschied sein. Das Bild von dem Knechte Luc. 12, 47. 48, welches Hutter, wie wir oben sahen, anführte, um die Verantwortlichkeit der Sünde auf Wissen und Nichtwissen zu gründen, wird schon bei Israel den Heiden gegenüber entschieden zur Geltung kommen müssen. Das, was der Heiland Joh. 15, 22—24 von Israel sagt, kann doch nur im allgemeinen gegenüber der neutestamentlichen Heilsoffenbarung gelten; aber wenn wir sehen, dass schon Pharao, Belsazar, Bileam, Nebukadnezar und ganze heidnische Völker anders beurtheilt werden müssen, wenn sie mit Israel und seinem Heil zusammentrafen, als die in heidnischer Finsterniss wohnenden Völker, so wird dies für Israel selbst noch viel mehr gelten. Zunächst namentlich gegenüber dem geoffenbarten Gesetz<sup>173)</sup>. Wenn Paulus Röm. 7 v. 7 und 10 sagt: *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου*; wenn es weiter heisst: *χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά*; und: *ἐγὼ ἀπέθανον καὶ εὐρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἣ εἰς ζωὴν αὐτῇ εἰς θάνατον*; so kann dies nicht nur für die völle Lichtoffenbarung in Christo gelten, wie genau genommen sowohl Schleiermacher als Ritschl behaupten müssten, wenn sie überhaupt auf eine Gesetzesoffenbarung Gewicht legten. Weil sie letztere ganz ignoriren, so muss ihnen das alte Testament fast alle Bedeutung verlieren, und es ist nur eine selbstverständliche Konsequenz, wenn beide Theologen im Heidentum eine gleichwichtige, wenn nicht wichtigere Vorbereitung auf das Christentum sehen, wie in der Religion des alten Testaments<sup>174)</sup>. Hier braucht also der das Gesetz und die Offenbarung Gottes

173) Die Patriarchenperiode schliessen wir mit ein, da sie ein geoffenbartes Wort besass, ein mündliches Gesetz und eine mündliche Verheissung, die trotz ihrer Dürftigkeit im Glauben angeeignet wurden.

174) Ritschl a. a. O. III<sup>3</sup> § 34. Schleiermacher: Der christl. Glaube, § 12 und § 74.

im alten Testament verachtende vorchristliche Israelit keine grössere Verantwortung zu tragen als der Heide, welcher ihm sonst subjektiv und individuell gleich steht.

Dieser Auffassung gegenüber, welche, wie Ritschl, die Aussagen des Paulus in Röm. 7. als eine subjektive, für Andre nicht maassgebende Lebenserfahrung bezeichnen muss, wird man es als ein richtiges Gefühl in der kirchlichen Dogmatik erkennen, wenn sie trotz ihrer Vermischung des alten Testaments mit dem neuen das Wesen der Sünde in der Uebertretung eines geoffenbarten Gesetzes fand<sup>175</sup>). Freilich hat auch diese Bestimmung etwas Missliches und leicht Missverständliches, da nun untersucht werden muss, in wie weit das natürliche Gesetz, welches im Menschen mit dem Gewissen zusammen ihm Zeugniss gibt und den heiligen Willen Gottes kund thut, ein geoffenbartes genannt werden kann<sup>176</sup>).

Ferner kommt hier die Frage in Betracht, in wie weit bei mehr oder weniger unbewusstem Zustande des menschlichen Lebens, namentlich im Kindesleben, der Mensch wirklich schon im Stande ist Sünde zu thun, besonders wenn man den Unterschied von Erbsünde und Thatsünde prägnant betont (Vgl. Hutter, Loci S. 327 ff., 335—337); dennoch wird die genannte Paulinische Erklärung ihre tiefe Wahrheit behalten

175) Röm. 4, 15, dazu Weber: Zorn Gottes. Erlangen 1862, S. 127 ff.; welcher das Verhältniss der adamtischen, gesetzlichen und prophetischen Periode zum Zorn Gottes genauer zu bestimmen sucht. Unsere Aufgabe ist specieller und versucht besonders das Verhältniss der Strafe als rein vergeltender zur züchtigenden Erlöserliebe zu erörtern. Der Hauptunterschied unsrer Auffassung von der seinigen besteht, abgesehen von der verschiedenen Erklärung des Zornes und des bei Weber gänzlich zurücktretenden Begriffs der Züchtigung darin, dass wir die Strafstufen in der Offenbarungsstufe des Menschensohnes und des heiligen Geistes viel mehr zu unterscheiden suchen, als Weber thut. Die scharfe Kritik Ritschl's über das Buch ist ungerecht. Vgl. Delitzsch: Einleitung zu Weber.

176) Vgl. das oben über die *manductio* Gesagte und die Stellen aus Luthardt a. a. O., S. 450 ff.

und uns den Schlüssel verschaffen, um die Bedeutung der israelitischen, gesetzlichen und prophetischen Offenbarungsstufe und die grosse Verantwortung dessen zu erschliessen, welcher das schon in dieser Stufe vorhandene Licht verachtet hat<sup>177</sup>).

Einige Beispiele werden zur Erläuterung dienen:

Saul, eine edel und gross angelegte, ursprünglich auch dem Göttlichen zugewandte Natur, sehen wir durch Widerstreben gegen Gottes Wort und dessen heilige Ordnung immer tiefer sinken, wobei ähnlich wie bei Pharaon eine Verstockung durch einen finsternen Geist, der ihn unruhig machte, und zuletzt sogar Gottes Feindschaft, Aberglauben und das Gericht des Todes einen furchtbaren Schluss bilden. Aehnlich Ahitophel, Absalom, Joab und Andre. Jedenfalls werden wir sagen müssen, dass hier die Höhe der Offenbarungserkenntniss und Offenbarungsstufe im Verein mit dem Widerstreben gegen Gottes Willen eine sehr grosse Verantwortung nach sich ziehen, die schliessliche Annahme des Heils erschweren, vielleicht unmöglich machen werden. Dennoch halten wir es für gewagt, z. B. Saul ohne Weiteres, wie vielfach in der homiletischen Behandlung geschieht, in Parallele mit Judas als einen *ὁὸς τῆς ἀπολαΐας* darzustellen, eben wegen des von uns hervorgehobenen Stufenunterschiedes zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Offenbarung. Betont man dem gegenüber die Zeit dieses Lebens als Gnadenzeit, das Ende desselben als Ende der Gnadenzeit, so hatten wir schon oben darauf hingewiesen, dass die eigentliche Gnadenzeit mit Christo beginnt<sup>178</sup>).

Wenn ähnlich wie Einzelne oder Stämme und Geschlechter, so z. B. das Geschlecht Korah, das ganze

177) Ich sage verachtet hat, weil der Israelit seit Christo in eine neue Offenbarungsstufe getreten ist, entweder die des Menschensohnes, oder die des heiligen Geistes. S. weiter unten.

178) 2. Kor. 6, 1 ff.; Luc. 10, 21 ff.



Geschlecht Ahabs oder Theile des ganzen Volkes Israel oder Juda plötzlichen Tod, Wegführung, Zerstreuung unter andre Völker erfahren oder ausgerottet werden, so werden wir auch hier zunächst wirkliche Strafe erkennen, nur mit dem Unterschiede: einmal, dass wir auch den Tod selbst vor Christo als modificirte Strafe bestimmten, dann: dass in der vorchristlichen Periode die Verantwortlichkeit des Einzelnen gegenüber den leitenden Stellungen, seien sie nun Priester, Könige oder Propheten mehr zurücktritt, weshalb grade die Strafmaassregeln der prophetischen Periode dem Volke gegenüber ganz besonders den Doppelcharakter von Strafe und Züchtigung zugleich erhalten, welche letztere zum „Züchtigen mit Maasse“ wird, und die volle Offenbarung des Heiles vorbereitet, ja in der Zeit der römischen Herrschaft sogar dieses selbst darreicht, ohne die Züchtigung selbst aufzuheben. Dieser Gedanke wird in der prophetischen Zeit immer deutlicher erkannt. Während im Gesetz das *jus talionis* gilt, so soll in der „letzten Zeit“<sup>179)</sup> es nicht mehr vorkommen, dass die Eltern sündigen und die Kinder sterben, sondern ein Jeglicher soll für seine eigne Sünde sterben<sup>180)</sup>. Wir finden in diesen Stellen den Gedanken, dass das Heil, der neue Bund, die Vergebung, (Jer. 31) wo der Schwache so stark sein wird wie David, (Jes. 61) Jedem persönlich nahe tritt, und darum auch seine Verantwortung eine viel persönlichere sein wird<sup>181)</sup>. Trotzdem, dass das Gesetzeswort, welches den Tod verhängt, wie eine Last auf Israel ruht, findet eine eminente,

179) Acharit Hajamin.

180) Jer. 31; Ezech. 18.

181) Joh. 3, 16–18; 21, 36 und die vorhin über Werth und Beurtheilung des Einzelnen genannten Stellen, z. B. Luc. 15, 1–10. Matth. 24, 40, 41, welche beim Endgericht auch nach rückwärts für die betreffenden Offenbarungsstufen gelten. In Bezug auf das Detail verweise ich auf Weber: a. a. O. „Tag des Herrn“ S. 181 ff. v. Orelli: Alttestamentl. Weissagung u. s. w. Wien 1882, s. oben S. 331 ff. und W. Lotz: Geschichte und Offenbarung im Alten Testament. Leipzig 1891, S. 221 ff., 265 ff.

heroische Hingabe der Gläubigen an Gott statt, nicht bloß in der Patriarchenzeit, sondern ganz besonders auch später im Anschluss an die geordneten Sühnmittel, in Verbindung mit dem göttlichen Worte; ein Ergreifen des ewigen Lebens, eine gewaltige Vorausdarstellung des Wortes: „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen.“ Schön und treffend sagt W. Lotz<sup>182)</sup>: „Wie alle andern von Gott angekündigten Strafen trifft auch diese (der Tod) jeglichen Menschen, auch den, welcher Busse thut, weil jedweder als Sünder geboren wird und auf Erden als Sünder lebt. Nur ist das leibliche Sterben dem in Gottes Liebe zurückgekehrten kein Versinken in den ewigen Tod, weil er durch Eingehen auf das Erlösungswerk Gottes die Kraft zu einem neuen Leben gewonnen hat<sup>183)</sup>.“

So setzen sich die Männer des alten Testaments im Glauben über die Furcht vor dem Strafe und Tod verhängenden Gott hinweg und verkehren mit ihm wie „ein Freund mit seinem Freunde“. In solchem Heroismus kann ein Moses sterben wollen für sein Volk<sup>184)</sup>. Der Gedanke an eine Erneuerung des Volkes im Bilde der Auferweckung (Ezech. 37) führt schliesslich zur Gewissheit einer Ueberwindung des Todes, so dass derselbe nicht mehr eigentliche Strafe, sondern Mittel sein muss, mit dem Lebendigen vereinigt zu sein. W. Lotz sagt<sup>185)</sup>: „Schmerzlich bleibt das Ende des irdischen Lebens auch für den Gläubigen, denn das neue Leben der Gotteskindschaft kann seinem Wesen nach das sündhafte irdische Leben, so lange dieses dauert, nicht völlig durchdringen und läutern, es ist und bleibt ein anderes; darum muss das Ausscheiden aus dem Erdenleben ein wirk-

182) a. a. O., S. 259.

183) Cf. auch das über die übrigen „Lebenshemmungen“ in Israel Gesagte, 252–258, mit sehr origineller Auffassung des Todes „als Ent-rückt werden“ im Urstande, von dem unser Tod das Widerspiel ist, bes. 257.

184) Exod. 32.

185) a. a. O., S. 256.

liches Sterben sein und ein grosses Wehe auch für den Frommen, welchen freilich die Gewissheit, Anteil zu haben an einem ewigen Gut, der Liebe Gottes, tröstet, woraus der Glaube an ein andres besseres Leben jenseits des Grabes entspringen muss“.

Eine ganz besondere Form nimmt die Glaubensgewissheit im Alten Testament mit Beziehung auf die göttlichen Strafen da an, wo die Frommen die Zuversicht aussprechen, dass Gott sie retten, die Gottlosen vertilgen wird. Es ist ganz verkehrt, wenn Ritschl meint, diese Gewissheit beruhe auf dem Bewusstsein wirklicher Unschuld, welche von einer strafenden und Tod verhängenden Hand Gottes auch für die Gläubigen nichts wisse. Dem gegenüber braucht blos auf Psalm 90 verwiesen zu werden, welcher von Ritschl in höchst verwunderlicher Weise ignoriert wird<sup>186)</sup>. Aber ebenso geht diese Auffassung durch die ganze prophetische und Chokmaliteratur<sup>187)</sup>. So scharf hier manche Stellen, wo den Feinden Verderben angedroht wird, zu sein scheinen (Ps. 137 Schluss. 139, 10 ff., 69, 109 und A. Vgl. Kurtz a. a. O. „Fluchpsalmen“, und Delitzsch, Psalmen) so ist dieser Gedankenkreis doch aus dem Bewusstsein entstanden, dass Gott Leben, Gottlosigkeit Tod ist. Denn gerade bei solchen Stellen geht die Vorstellung des Gläubigen oft in heroischer Weise über Tod und Grab hinaus, ohne sich das Einzelne klar vorzustellen (Vgl. Klostermann a. a. O., zu Ps. 49, 73, 139). In das neutestamentliche Bewusstsein übertragen ist es der Gedanke: Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.

186) a. a. O., II<sup>2</sup>, S. 130 ff., 134 ff., 102 ff.

187) Vgl. Delitzsch zu Hiob: über die angebliche „Gerechtigkeit“ der Frommen. Commentar 91–94 und 20 ff. v. Orelli: Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft 1884, über „Gerechtigkeit“ welcher sehr besonders auf die von Diestel und Ritschl vertretene Auffassung Rücksicht nimmt. S. 15 ff., 29 ff., 73–77. Anders Kühl, a. a. O., S. 1–46, über Gerechtigkeit; im Allgemeinen die über „Sühne“ „Schuldopfer“ oben genannten Arbeiten.

Eine Frage haben wir hier noch zu besprechen, nämlich die, ob nicht schon für einen so entschieden Gläubigen die Strafe selbst aufhört und nur noch die Züchtigung bleibt, so dass z. B. der Tod trotz seines Schmerzes eine Art Gnadenmittel sein würde, wie wir unten nachweisen werden, uns mit Gott zu vereinigen. Mit andern Worten handelt es sich um die weiter unten ausführlicher zu erörternde Frage: Ist nicht nur Strafe immer Strafe und Züchtigung zugleich; sondern ist auch, wenigstens im alten Testament, die Züchtigung auch immer zugleich Strafe?

In Bezug auf die in Christo vollzogene Versöhnung werden wir weiter unten diese von Hengstenberg und Kreibitz<sup>188)</sup> energisch vertretenden Auffassung abweisen. Dagegen ist die Frage, was das Alte Testament betrifft, wirklich nicht leicht zu entscheiden. Ich bin überzeugt, dass die Auffassung von Hengstenberg, wonach auch im Buch Hiob seinem ganzen Entwurf nach der Begriff der Strafe entwickelt werden solle, und zwar um der hochmüthigen Selbstgerechtigkeit willen, welche Hiob überall zeige, namentlich seit den tief eindringenden Resultaten der Exegese von Delitzsch, Volck u. A.<sup>189)</sup> kaum noch Beachtung finden, vielleicht sogar als verschollen gelten wird. Wir müssten also dann annehmen, dass im Buch Hiob und einigen verwandten Psalmen für den alttestamentlichen Frommen der Charakter des Leidens im neutestamentlichen Sinn so heroisch im Glauben voraus erkannt würde, dass der Begriff der Strafe ganz zurückträte. Es wäre dann für den Gläubigen nur noch Züchtigung, vielleicht sogar nur Zeugnissleiden vorhanden. Und warum sollen wir dies für den Glauben nicht annehmen können, ebenso wie die heroische

188) a. a. O. s. oben.

189) Strack und Zöckler, Commentar über Hiob v. Volck.

Ueberzeugung von einer Ueberwindung des Todes, von einer gewissen Sündenvergebung, trotz noch nicht vollbrachter Versöhnung und Todesüberwindung?

Wir werden dann vielleicht sagen können, dass wie dieser Glaubensheroismus, welcher, ähnlich dem Glauben der Ruth, der Rahab, des syrophönicischen Weibes, die von Gott ursprünglich angeordneten Schranken durchbricht, als Ausnahme dasteht, so nun auch Gott seinerseits die im Glauben übersprungene Schranke löst und thatsächlich jeglichen Strafcharakter aufhebt. Diese Vermuthung würde bestätigt werden durch die von Hofmann so betonten „Entrückungen“<sup>190)</sup> eines Henoch und Elias, die ebenfalls das sonst geltende alttestamentliche Gesetz des Todes durchbrechen. Nur möchte man dann fragen, ob nicht ein solcher Glaube auch den als Strafe der Sünde gesetzten Tod selbst, ähnlich wie Elias und Henoch, überwindet und in einer dem Neuen Testament entsprechenden Weise „bei Gott, bei Christo lebt“; also bei allen diesen Beispielen eine ausnahmsweise Vorwegnahme dessen stattfindet, was Christus den alttestamentlichen Frommen bringt?

Diese ganze Auffassung würde in Bezug auf Hiob eine Bestätigung finden, wenn die Vermuthung von Delitzsch<sup>191)</sup> richtig wäre, dass die Reden Elihus ein späterer, vertiefender Zusatz zu dem Buch Hiob sind; so würde sich das Alte Testament selbst immer mehr zu vertiefen suchen, bis in Christo die wirkliche Lösung der Räthsel kommt (Vgl. auch das von Delitzsch zum Schluss des „Jesajas“ Gesagte).

190) Schriftbeweis, I. 2. Aufl. 496 ff.

191) Delitzsch, Hiob Einleitung, und zu cap. 34 ff.

### Dritte Stufe: Die Offenbarungsstufe des Menschensohnes.<sup>192)</sup>

Es fragt sich hier nun gleich, wie dieselbe begrifflich näher zu bestimmen sei, ob mit der Erscheinung Christi beginnend und mit Pfingsten für immer abgeschlossen, oder so, dass sie auch nach Pfingsten noch fortgeht, nämlich überall da, wo das Evangelium zu Juden oder Heiden als eine noch fremde, unbekannte Macht kommt, die sich erst allmählig einführt und festsetzt. Ueber den terminus a quo kann nach unsrer Meinung kein Zweifel sein, da die Reden des Heilandes zu deutlich sind, als dass von einem Hinübereigen dieser Stufe in das alte Testament geredet werden könnte, wie die alte Dogmatik in ihrer Verkennung der Offenbarungsökonomie

192) In der oben angeführten Abhandlung (Sünde wider den heiligen Geist, Abschnitt III und IV) suchten wir den Unterschied zwischen Sünde wider den Menschensohn und Sünde wider den heiligen Geist zu bestimmen. Wir thaten dies im Anschluss an Luthers „Sermon“ E. A. X und an die Locisten Quenstedt und König, Theolog. posit. acroamat. p. 97. Der Versuch, die genial anregende kurze Besprechung Luthers dogmatisch zu verwerthen, ist von Lemme: „die Sünde wider den heiligen Geist“, Breslau 1883, erneuert, aber wie uns scheint, nicht klar gelöst worden, da er Manches als Sünde wider den heiligen Geist bezeichnet, was auch Sünde wider den Menschensohn sein kann. Wir glauben dem, was Luther eigentlich meint, den präciseren dogmatischen Ausdruck zu geben, wenn wir mit Luther unterscheiden zwischen „aufgedecktem“ und „zugedecktem heiligen Geist“ oder Sündigen „mit aufgerecktem Hals“ oder „unwissen“ im Unglauben, Ersteres nennen wir Sünde wider den heiligen Geist, letzteres Sünde wider den Menschensohn. Letztere kann unter Bedingungen vergeben werden, Erstere nicht. Vgl. bes. Hofmann, Schriftbeweis zu Matth. 12, Luc. 12, Hebr. 6 und 10. Hutter Loci I, p. 362 ff. Quenstedt I, p. 155 ff. Baier, p. 484 ff. Hollaz, p. 556 ff. König, p. 93 und 97. Hafenreffer, p. 224; so wie die obengenannten Arbeiten aus diesem Jahrhundert, namentlich v. Oettingen a. a. O. Wenn man unsre „Auslegung“ von Luther „Einlegung“ nennen will, so geben wir dies in Bezug auf die Worte, nicht in Bezug auf die Sache zu. Vgl. Joh. 7, 39.

sogar mit der Pfingststufe thut<sup>193</sup>). Sonach wenden wir uns gleich zu dem terminus ad quem und finden da eine Stütze an der Stelle Act. 19, 1–6. Wollte man sagen, das dort Erzählte weise auf eine noch frühere Stufe (die des alten Testaments) zurück, indem allein von der Taufe Johannis die Rede sei, so ist auf Matth. 11, 10 und den ganzen dortigen Zusammenhang zu verweisen, besonders 12, 13 und 19, im Vergleich zu 20 ff. Wir sehen aus diesem Zusammenhang, dass auch nach der Pfingststoffbarung eine Stufe ähnlich wie die Zeit vor Pfingsten vorhanden sein kann, da man in den Offenbarungskreis der Lehre Christi tritt, ohne schon die wiedergebärende Kraft des Sakramentes erfahren zu haben, welches nun, da namentlich nach Matth. 28, 18 ff. durch Taufe und Lehre Völker zu Jüngern Christi werden, schon von selbst die letzte Stufe, die Stufe des heiligen Geistes herbeiführt.

Auch die altprotestantische Dogmatik hebt es hervor, dass die Sünde wider den Menschensohn nicht nur gegen den erniedrigten, sondern auch gegen den erhöhten Heiland begangen werden könne<sup>194</sup>). Zur Begründung des Gesagten bitte ich folgende Stellen zu vergleichen: Matth. 12, 32; Luc. 12, 10; Marc. 3, Schluss; Matth. 26, 10 ff.; Marc. 14, 68 ff.; (Luc. 22, 23) mit Joh. 16, 1–3; 7, 24–31; 8, 41 ff.; Matth. 23, 33; 34, 37; 24, 21–24; 1 Tim. 1, 13, 16 und Act. 16 und 17; die Heiden zu Thessalonich und Philippi.

So werden wir also im Recht sein, wenn wir diese Offenbarungsstufe gerade in den ersten Stadien einer Volksbekehrung, ehe es zu einer grösseren Anzahl von Getauften kommt, sehr oft sich wiederholen finden. Hierbei

193) Vgl. Joh. 15, Schluss, 9, 41; 8, 24; 3, 16–21. Luc. 10, 23 ff.

194) Vgl. Quenstedt I, 85–88, bes. These CXI, Nota I und II, welcher auch den mir unbekannten Feuerborn citirt. Vgl. meine kurze Darstellung dieser Sünde nach Quenstedt, „Mittheilungen“ 1888.

wird es wieder einen Unterschied machen, ob der das Evangelium von Christo Hörende und so in den Lichtkreis des Menschensohnes Tretende aus Israel oder aus der Heidenwelt stammt.

Weisen nun Solche das Evangelium ab, lästern sie den Menschensohn, entweder direkt, (Vgl. Matth. 12, 32<sup>195</sup>) oder durch ungläubige Verwerfung (Vgl. Joh. 18, 38), so ist ihre Sünde objektiv grösser als die Sünde der ungläubigen Heiden (Vgl. Joh. 18, 36 ff. mit 19, 11), grösser als die eines Pilatus, vollends viel grösser als die eines Pharaos, eines Isebel, eines Belsazar, aber auch als die eines Saul, grösser nämlich wegen der höheren Offenbarungsstufe; nur muss dabei zugleich in Betracht gezogen werden, was sich eigentlich menschlicherseits nicht bestimmen lässt, wie weit sich

195) Die Pharisäer begingen nach unserer Ansicht, die uns die einzig biblisch mögliche scheint, nicht die Sünde wider den heiligen Geist, auch nicht einmal Einige von ihnen (ich weiche hier sehr wesentlich von Lemme ab) sondern die Sünde wider den Menschensohn; diese aber schon in höchster Steigerung, cf. Matth. 23, 31 ff. und Joh. 11, 47 ff. Da diese Sünde nun aber nach biblischer Lehre die letzte Vorstufe zur Sünde wider den heiligen Geist ist und sie nach Joh. 19, 11 grössere Sünde haben als Pilatus, der auch diese Sünde begeht, so wird die erste Warnung des Heilandes erst recht verständlich (cf. bes. den Bericht des Markus, 3). Die Sünde wider den heiligen Geist konnte damals noch nicht begangen werden, Vgl. Joh. 7, 39, 16, 12–14. Die Frage, ob Judas sie begangen hat, ist missig, da wie Hutter a. a. O. richtig sagt, sich über diese Sünde a priori nicht urtheilen lässt. Seiner Offenbarungsstufe nach konnte er nur die Sünde wider den Menschensohn begehen und das Gebet Luc. 23, 34 gilt für ihn so gut wie für die Pharisäer (Vgl. dagegen I Joh. 5, 16), falls er damals noch lebte. Für Solche, denen König Theol. pos. acroam. nicht zur Hand ist, schreibe ich seine Erklärung dieser Sünde, pag. 97 hierher: „Forma peccati consistit in Veritatis Evangelicae sive abnegatione tantum, sive abnegatione cum oppugnatione et blasphemia conjuncta: eaque non ex plena scientia et plane libera voluntate, sed vel ex ignorantia, vel voluntate, vi, metu et circumstantibus periculis inclinata, profecta.“ Menschensohn erkläre ich als Parallele zu Röm. 5, 12 ff. und 1 Kor. 15, 45–47, cf. 22–28 und Dan. 7, 10 ff., Nösger „Christus“ zu den Stellen. Man könnte vielleicht sagen: Der Paulinische Ausdruck „ander Adam“ ist die genauere Bestimmung des Wortes Menschensohn.

nämlich der Sündigende subjektiv gegen die erkannte Wahrheit verstockt.

Betrachtet man nun solche Stellen wie Joh. 8, 24, 44 ff. und 7, 16 ff., dann weiter die Reden des Volkes über Jesum 20—26; Joh. 3, 18 ff. und 12, 36 ff.; Matth. 13, 11 ff.; 11, 20 ff., 12, 32 und Parall., so wird man doch auf einen furchtbaren Ernst hingewiesen, auf die grösste Gefahr eines Gerichtes, welches ganz besonders auf die leitenden Häupter des Volkes und ihren blinden Unglauben fällt. (Matth. 23, 33 τῆς κρίσεως τῆς γέννης ist Verdammniss; Vgl. 12, 41: ἀπολέσει. Dazu Matth. 5, 22 ff.)

Auch das Volk Israel verwirft seinen Herrn und Heiland, begeht als Gesamtvolk, abgesehen von Einzelnen, die Sünde wider den Menschensohn. Ueber den Unglauben desselben vergiesst der Heiland Thränen, sagt ihm Zerstörung der Stadt und grosses Elend voraus, welches sich sogar als Vorstufe des Weltendes gestaltet. Vgl. Luc. 19.

Es ist merkwürdig, dass jede der drei genannten Offenbarungsstufen solche eklatante Gerichte aufzuweisen hat. Bei den Heiden Babel, Sodom, die Canaaniter, die Reiche, welche mit Israel in Beziehung treten; bei Israel in der gesetzlich prophetischen Stufe die Wegführung aus Jerusalem. In der Offenbarungsstufe des Menschensohnes die Zerstörung Jerusalems. Nach dem oben Ausgeführten brauchen wir nicht mehr zu beweisen, dass Israel damals noch in der Offenbarungsstufe des Menschensohnes stand. Genau genommen ist dies bei ihm noch jetzt der Fall, so weit es sich nicht den Wirkungen und Kräften des göttlichen wiedergebärenden Geistes erschliesst. Das Christentum hat ihm gegenüber noch nicht seine Völker wiedergebärende Kraft beweisen können. Darum ist aber auch das Strafgericht der Zerstörung Jerusalems und Zerstreuung des Volkes gerechte Vergeltung, aber Gott wartet, bis das πλῆρωμα der Heiden eingegangen ist und Israel als Volk zur Erkennt-

niss der Wahrheit kommen soll. Dann erst bricht für alle Verächter Gottes das Endgericht herein.

Wie weit für die Leiter des Volkes oder auch nur für Pilatus eine spätere Busse innerlich möglich war, ist natürlich schwer zu bestimmen<sup>196)</sup>. Dasselbe gilt auch für die Fürsten und Völker, die später, im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte, das an sie herantretende Heilswort verachten. Sie erfahren in irgend einer Weise das Gericht des Menschensohnes. So die Länder um das Mittelmeer, namentlich Afrika, Palästina und Kleinasien. Aber auch die neueste Geschichte der Ausbreitung des Reiches Christi ist an solchen Strafbeweisen des Menschensohnes seinen Verächtern gegenüber nicht arm<sup>197)</sup>.

Wenn wir schon in den früheren Offenbarungsstufen wirkliche Strafen annehmen mussten, so hier noch viel mehr, insofern der Verachtete derselbe ist, den sie als ihren zukünftigen Richter innerlich anerkennen müssen. Vgl. Matth. 7, 22 ff., 28.; Joh. 3, 17 ff. Zu der Gewissensanklage, zu der Verschärfung durch das Gesetz in den beiden früheren Offenbarungs- und Strafstufen tritt hier noch die Person des zukünftigen Richters, der für sie gelitten hat und den sie verlängnen. Das muss schon allein innerlich die Strafe verschärfen<sup>198)</sup>.

196) Des Pilatus späteres Leben spricht nicht für eine Sinnesänderung. Vgl. Riehm und Schenkel, Bibl. Realwörterbuch „Pilatus“ Josephus, Antiq. ed. Dindorf. XVIII, 4, 1. 2. Philo legatio ad Gajum ed. Richter, § 38. Brief Agrippas I.

197) Vergleiche das Buch von Wangemann, Maleo und Sekukuni. Berlin. 1869, namentlich Maleos Tod. Merensky, 25 Jahre in Afrika, Erinnerungen u. s. w. Bielefeld u. Leipzig 1888 über den Charakter und die Gewissensbisse Sekukunis. S. 196 ff., 206 ff., 221 ff. 395—415.

198) Da wir mit dieser Offenbarungsstufe bereits in den Kreis der vollzogenen Erlösung getreten sind, so ersparen wir eine genauere Darstellung der auch hier noch vollziehenden Strafen, sowie das Verhältniss der modificirten Strafe zur wirklichen Strafe auf die weiter unten zu erörternden Frage: In wie weit sind durch die Versöhnungsthat Christi alle Strafen aufgehoben?

Wenn man aber mit dem sonst vortrefflich darstellenden Weber (a. a. O. § 11, S. 228 ff.) Christi Tod als den „Abschluss der göttlichen Zornesoffenbarung über die Feinde“ bezeichnet, so verkennt man den Unterschied der Sünde wider den Menschensohn und der Sünde wider den heiligen Geist. Man begreift dann gar nicht, warum nun nicht gleich das letzte Gericht beginnt, warum nicht Jesus nach Matth. 26, 64. 65. sich in seiner Herrlichkeit als Richter offenbart<sup>199</sup>). Gerade darum kann ja die Sünde, den Heiland zu lästern, zu kreuzigen vergeben werden, weil sie Sünde wider den Menschensohn ist. Dass der Heiland bei der Schilderung des Weltgerichtes die Farben der Zerstörung Jerusalems entnimmt, ist, abgesehen von der pädagogischen Weisheit, die darin liegt, so zu verstehen, dass nun keine neue Heilsoffenbarung mehr zu erwarten ist, dass die ungläubige Verwerfung Christi (nun aber, nachdem er gekreuzigt und auferstanden ist, wider das Zeugnis des Geistes) die Verdammnis zu Folge hat. Dennoch braucht man diesen Fortschritt zum Schlechtesten nicht zu machen; nur dass die Gefahr ihn zu machen, viel grösser ist, als in den Stufen des Heidentums und des Gesetzes.

Verkehrt ist auch die oft gehörte Behauptung<sup>200</sup>): die Kreuzigung Christi sei die grösste Sünde, die je begangen worden wäre! Das hätte nur dann einen Sinn, wenn L e m m e Recht hätte, welcher annimmt, die Pharisäer, zu denen Jesus warnend redet, hätten bereits damals die Sünde wider den heiligen Geist begangen. L e m m e schwächt aber diese Behauptung dadurch wieder ab, dass er die Sünde

199) Vgl. Shakespeare, „Maass für Maass“, wo der als Mönch verkleidete, angeblich verzeigte Fürst sich zu erkennen giebt, eben als alle Feinde von Gerechtigkeit und Wahrheit sich thätlich an ihm vergreifen wollen und nun in den Staub sinken: „das kann noch schlimmer werden als hängen.“

200) Namentlich in rhetorisch-homiletischer Behandlung, die sich aber allerdings gewissermaassen auf Weber berufen könnte.

wider den heiligen Geist als eine von vielen unvergebbaren Sünden bezeichnet und nicht, wie es einzig richtig ist, als die unvergebbare Sünde<sup>201</sup>) κατ' ἐσχάτην, den Gipfel der Sünde überhaupt. Andere Motivirungen der Behauptung, die Kreuzigung Christi sei die grösste Sünde überhaupt, etwa: es sei zu unterscheiden zwischen That und Gesinnung, sind so unbiblisch und unlogisch, dass wir sie auf sich beruhen lassen können.

Was das Sterben der den Menschensohn Verachtenden und ihren Zustand nach dem Tode betrifft, so ist es schon von vorn herein unwahrscheinlich, dass bei ihnen noch eine ähnliche Heilsverkündigung wie 1. Petr. 4, 6 stattfinden sollte, und Worte wie Matth. 23, 33 und Matth. 3, 7 ἡ ὅρη μέλλουσα, behalten ihre volle Geltung<sup>202</sup>). Wir sind aber mit vielen Dogmatikern, z. B. Thomasius, Julius Müller, v. Oettingen, der Meinung, dass bei allen denen, welche die Verdammnis, das Gericht erfahren, ein Fortschritt von der Sünde wider den Menschensohn bis zur Sünde wider den heiligen Geist stattfindet. Deshalb nehmen wir auch in dem Zustande nach dem Tode eine Art Fortschreiten vom Guten zum Bessern und umgekehrt an, was mit der Befreiung von Raum und Zeit wohl vereinbar ist, und genau genommen sogar für die biblische Lehre von der Befestigung der Engel im Guten die Voraussetzung bildet. Das Wie? dieser Zu- und Abnahme im Leben nach dem Tode ist für uns Geheimniss, wohl auch aus dem Grunde, damit unser Missions- und Bekehrungseifer im diesseitigen Leben nicht gelähmt werde.

201) So Thomasius, v. Oettingen, Jul. Müller, Plitt u. A. Vgl. auch meine Skizze, a. a. O.

202) Wenn oben der vorchristliche Zustand nach dem Tode als modificirte Strafe bestimmt wurde, so tritt hierin mit Christi vollzogener Erlösungsthat eine Aenderung ein. S. unten. Selbst für Nichtberufene möchte ich hier den Ausdruck nicht mehr brauchen. Für Gläubige ist seit Christi Versöhnung der Tod weder Strafe noch Züchtigung, sondern Mittel mit Christo vereinigt zu werden im Schauen.

#### Vierte Stufe: Die Offenbarungsstufe des heiligen Geistes.

Sie setzt die Offenbarung des Menschensohnes voraus, sofern sie weiter nichts thut als ihn zu verklären; sie hat die Aufgabe diese Verklärung so zu vollziehen, dass die wiedergebärende Kraft seines Wortes in Verbindung mit dem Sakrament als neuschaffendes Prinzip für Einzelne und Völker es nun in der Welt zu Gestaltungen des Geistes und des göttlichen Lebens bringt. Dieser Geist giebt den Menschen fortwährend Zeugniß von Christo, beweist, dass sein Wort wahr ist, zieht, treibt den Sünder auch züchtigend zur Annahme der Kindschaft, die falls man sie verachtet nun zum Stachel im Gewissen, zur Anklage wird, wider besseres Wissen die Seligkeit zu verschmerzen. Thut der Mensch dies, hält er auch hier die Wahrheit in Ungerechtigkeit auf, so ist die Folge Lästerung dessen, was uns Heil und Segen bringt. Hier ist also dann keine Vergebung mehr möglich<sup>203)</sup>, weil man sie selbst nicht will. Folge kann dann nur sein die Strafe d. h. die wirkliche Vergeltung, nicht mehr die bloß angedrohte durch göttliche Gnadenanstalten gehemmte, modificirte, sondern die Strafe im Vollsinn, hier das Warten des Gerichtes und dort das Gericht selbst.

Das, was der Einzelne an sich erfährt, wird dereinst die Erfahrung aller Verächter Christi sein. Wenn in den früheren Offenbarungsstufen auf eine Reihe von Strafen an Einzelnen immer eine grössere Strafe für das ganze Volk eintrat, ein Vorgericht, welches Vorspiel des Gerichtes der Welt war, so wird am Ende der Tage ein grosses Gericht über alle Gottlosen ergehen, d. h. über Alle, welche den Menschensohn verachten und seinen Geist lästern. Nur über diese Lästerner wird es ergehen und über Niemand

203) Vgl. meine Ausführung, a. a. O. III, mit den Citaten aus Hutter. v. Oettingen, a. a. O. 66—87; 122—144.

anders; denn, wer den Namen des Herrn anrufen wird, soll selig werden; anrufen aber kann ihn Niemand auf andre Weise als durch den heiligen Geist (1. Kor. 12, 3). Dann muss man aber auch alle Schöpfungen dieses Geistes in der Welt gelten lassen, sich selbst zur Wohnung dieses Geistes bereiten lassen wollen, Wort und Sakrament als Kräfte desselben erkennen und im Reiche Christi den Leib, worin dieser Geist Wohnung gemacht hat. Wer das nicht will, der muss ihn lästern und mit ihm Christus und sein Reich, und mit diesem Reiche alle seine Schöpfungen, alle Kräfte der zukünftigen Welt, alles unsichtbare himmlische Leben. So muss dann das letzte grosse Gericht kommen über die Lästerung und so muss dieses Gericht (δόκη, ἐκδίκησις, κόλασις, ἡ ἀπώλεια) die Verdammniß sein; denn Niemand wird verdammt, der nicht verdammt sein will, wer nicht Christum und sein Reich hasst, lästert und es vernichten möchte<sup>204)</sup>. Da es uns aber hier der vorliegenden Aufgabe gemäss nicht um Entwicklung des Begriffes dieser Sünde, sondern ihrer Strafe zu thun ist, so verzichten wir auf die Einzelschilderung, indem wir auf früher Besprochenes hinweisen und behalten uns nur vor, unten eine kurze Schilderung von dem zu entwerfen, was die Schrift unter ewiger Strafe versteht.

204) Die sentimentale Ansicht mancher vielleicht gläubiger, aber nicht genug einsichtsvoller Christen, sie hätten aus irgend einem Grunde die Sünde wider den heiligen Geist begangen, wird leicht durch den Blick auf die novissima zurechtgestellt werden. Es ist das Verdienst v. Oettingens, diese Seite der dogmatischen Darstellung energisch betont zu haben.

#### Vierter Abschnitt.

### Christi Sühnleiden in Beziehung auf Strafe und Züchtigung.

#### A. In wiefern ist in Christi Leiden Strafe vorhanden <sup>205)</sup>.

1. Da wir uns früher mit Entschiedenheit für die Strafe als Vergeltung erklärt haben, so müssen wir in Bezug

<sup>205)</sup> NB. Man erwarte hier nicht eine ausführliche Besprechung dieser seit Hofmann und Ritschl fast ins Unendliche erweiterten Frage, die sich selbstverständlich zu einer Monographie umgestalten müsste. Es kommt uns nur darauf an, auf Grund der bisherigen Darstellung in kurzen Strichen principielle Gesichtspunkte zu geben, da für uns der Hauptnachdruck auf der Frage nach der Aufhebung aller Strafen ruht. In Bezug auf Hofmann verweise ich auf den gut orientirten Aufsatz von Weizsäcker, der die wesentlichen Gedanken des damaligen Schriftenstreites zusammenfasst. Jahrbücher für d. Theol. 1858. Die Anselm-Stahl'sche Theorie wird vertreten von Gess: Jahrbücher 1858 „Zur Lehre von der Versöhnung“ (geistvoll und selbständig). Ritschl gegenüber verweise ich besonders auf die in vielfacher Beziehung sehr schätzenswerthe Arbeit von Kreibitz. a. a. O. bes. 163 ff., 173 ff., 217 ff., auch 121 ff., 126 ff. Gute Uebersichten über die ganze Frage bieten die Artikel in H. E.<sup>2</sup> Schuld. (Kähler) Versöhnung (H. Schmidt). Zorn Gottes (Kübel). Die angeblich biblische Grundlage Ritschls ist neuerdings sehr scharf angegriffen worden von Pfeiderer: Die Ritschl'sche Theologie. Braunschweig 1891. S. 35 ff. (Separatabdruck aus den Jahrbüchern für protestantische Theologie.) Die schon genannte Schrift Kühls, a. a. O., scheint uns trotz der Versicherung des Gegentheils zu sehr mit Ritschl vermitteln zu wollen. Vgl. die Besprechung derselben Stud. u. Kritik von Ziegler 1891, 4. Heft. Im Allgemeinen verweise ich auf die neueren systematischen Werke von Schöberlein, Kähler, Frank und Schnedermann.

auf Christi Leiden die Anselm-Stahl'sche Theorie von der Sühne im Gegensatz zur Strafe hier ebenso entschieden abweisen. Hatten wir doch schon früher gesehen, dass die Stahl'sche Rechtslehre mit ihrer Hervorhebung der Majestät des Staates oder auch des Gesetzes (J. Müller) schliesslich alle Strafe aufhebt und an Stelle derselben die Satisfaktion setzt. An Stelle des Leidens, der Vergeltung tritt die That des Gehorsams, das willige sich Beugen unter das Leiden, welches aber genau genommen dann gar nicht mehr nöthig wird. Man könnte sich ebenso gut eine Satisfaktionsthat ohne Leiden denken. Das Leiden des Todes wird im Anschluss an die bisherige Kirchenlehre beibehalten, aber principiell bereits aus derselben hinausgeschafft. Ganz ebenso ist es mit der Stellvertretung. Man fragt sich billig, wozu sie noch nöthig ist und warum nicht der Mensch selbst dasselbe leisten kann, wie der Mittler desselben. Die Anselm'sche Theorie von dem opus supererogationis, welche die Seele und Voraussetzung der Anselm'schen Satisfaktion ist, giebt derselben etwas Schiefes und Unklares, und man sollte endlich aufhören, bestochen durch die geniale Darstellung Anselm's, die für alle Zeiten sein Werk zu einem theologisch-klassischen stempeln wird, auch seine Lehre selbst zur Grundlage oder auch nur zum Ausgangspunkt neuerer Untersuchungen über diese Frage zu machen <sup>206)</sup>. Scheinbar kommt aber nun unsre Darstellung in einen argen, Konflikt mit unsrer Auffassung von der modificirten Strafe, das heisst für uns vorzugsweise der Erziehungsstrafe oder der Züchtigung. Ist, wie wir bisher ausführten, alle Strafe diesseits der Verdammniss Strafe und Züchtigung zugleich, so würden wir in die sonderbare Lage kommen, solches auch von Christus auszusagen. Dies ist natürlich nach den biblischen Aussagen von seiner Sündlosigkeit unmöglich.

<sup>206)</sup> Ueber den Gegensatz von Satisfaktion und Strafe bei Anselm: Cur deus homo? I, 12, 13, 14, 15 cf. II, S. 11.



Sonach scheint uns nur übrig zu bleiben, entweder eine Art innere Vorausnahme der Höllenstrafen bei Christo in seinem stellvertretenden Leiden anzunehmen<sup>207</sup>), oder wenn wir auf den Begriff der Sühne im Anselm'schen Sinne verzichten<sup>208</sup>), das Leiden Christi mit Aufgabe jeglicher Strafe als Grundlage des christlichen Martyriums zu bestimmen, bei welchem, wie wir unten sehen werden, seit Christi Kreuzestod überhaupt keine Strafe mehr vorhanden ist. Dann müssen wir aber konsequentermassen eigentlich die Stellvertretung im Leiden Christi leugnen und unsre Behauptung, dass die Strafe für die Sünde der vergeltende Zorn Gottes sei, wird umgestossen.

Es fragt sich aber doch, ob wir nicht den Begriff der Strafe bei Christo wahren können, ohne in die eben genannten Abwege zu gerathen.

Die Lösung dieser Frage liegt eben im Begriff der Stellvertretung. Mit diesem muss voller Ernst gemacht werden, sowohl hinsichtlich der Sühnung menschlicher Schuld und Strafverhaftung durch den Tod, als auch hinsichtlich der Genugthuung gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit. Fast könnte es scheinen, als ob bei konsequenter Festhaltung des Begriffes der Stellvertretung nun auch noch die Züchtigung, die Erziehungsstrafe zur Geltung käme. Doch ist sie bei Christo ausgeschlossen; der Begriff der stellvertretenden Strafe bleibt allein zurück<sup>209</sup>). Mit Recht hat

207) So Quenstedt: loco alleg. III de exinantione etc. Thesis 49.

208) Wo an Stelle des Leidens die That tritt. Anselm, a. a. O. I, S. 12—15.

209) Wenn nach den neueren durch die Ritschl'sche Theologie veranlassten Untersuchungen über das alte Testament und seine Sühntheorie aus dem rituellen Opfer des Alten Testaments auch die Stellvertretung fern zu halten ist (vgl. namentlich Rieh m: Begriff der Sühne im A. Test. Stud. u. Krit. 1877, und v. Orelli: Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 1884, bes. S. 127—133) so liegt sie doch, wie die von Orelli angeführten „ausserordentlichen“ Sühnhandlungen beweisen, (vgl. S. 130, 131) als Voraussetzung zu Grunde. (Vgl. namentlich über Pinehas,

Kreibig (a. a. O. S. 169 ff.) den Begriff der rechtlichen Stellvertretung als einen durchaus biblischen nachgewiesen. Er sagt nach guter sachlicher Entwicklung des Begriffes der gliedlichen Gemeinschaft als eines gemeinsam leidenden und gemeinsam sich freuenden Organismus (Vgl. Eph. 4, 4. 16; Röm. 12, 4. 5; 1. Kor. 12, 22—27. bes. 26): „Manches, was in der bürgerlichen Rechtspflege unstatthaft wäre, ist für das göttliche Rechtsverfahren dennoch zulässig. Das bürgerliche Recht hat es immer nur mit Individuen zu thun; auch wo eine Gemeinschaft vor seinem Richterstuhl erscheint, verhandelt es mit jedem Einzelnen besonders, indem es ihm genau nach seiner persönlichen Verschuldung die Strafe zumisst. Das göttliche Recht dagegen behandelt, wenigstens im Verlauf seiner irdischen Entwicklung, die Familien, die Generationen und Völker, ja die gesammte Menschheit als Ganzes, ohne immer die Sache des Einen von der des Andern zu trennen und deshalb ist es gerade die Idee der Stellvertretung, welche das göttliche Rechtsverfahren vielfach beherrscht: Exod. 20, 5.; 34, 7.; Gen. 9, 25.; Jos. 7, 1. 2. Sam. 21, 8. 14.; 24, 15. 17.; 1. Kön. 21, 29.; Klagel. 5, 7“. Das, was im alten und neuen Testamente als ein Rechtsverfahren Gottes erscheint, macht nur dann den Eindruck der Ungerechtigkeit, wenn man mit den Begriffen Schuld und Strafverhaftung nicht wirklich Ernst macht. Denn nicht nur unser geistiger und materieller Besitz, unser Wissen und Können, unsre moralische Geltung als Individuum und Volk ruhen vielfach auf der Stellvertretung, sondern es gilt dies auch noch ganz besonders da, wo individuelles und Gesammtleiden vorhanden ist. Je tiefer man in den

Moses u. 1. Sam. 21, 1—11 S. 132.) Sonst wäre die prophetische Literatur ganz ausser Stande, ein so tiefes Bild wie den Knecht Jahwe's zu erzeugen. Vgl. v. Orelli, a. a. O. S. 246, 247 ff. „Knecht Jahwe's“, mit Hervorhebung der im Begriff des Schuldopfers liegenden „Rechtsordnung.“ (gegen Ritschl, a. a. O. II, 2. Aufl. S. 52—60, 71—81, 185—208.)

Begriff der göttlichen Liebe und all der Pflichten, welche dieselbe für uns voraussetzt, eindringt, um so mehr wird hier die Stellvertretung zur Geltung kommen. Wie durchdringt dieser Gedanke das prophetische Wort! Wie oft müssen gerade die Gerechten bei Katastrophen um der Ungerechten willen am meisten leiden! Und je höher ein Mensch geistig beanlagt ist, je energischer er diese Anlagen zu göttlicher Gesinnung und wahrer Humanität ausgestaltet, um so mehr wird er den Kreis seiner Umgebung oder sein ganzes Volk stellvertretend umfassen, um so tiefer dessen Leiden, wenn auch selbst relativ unschuldig, empfinden. Selbst wenn äusseres Leiden ihm erspart bleibt, so wird doch um so mehr dieses innere Leiden wie eine Last auf ihm ruhen.

Dies führt uns noch auf einen besonderen Punkt, welcher bei der Stellvertretung in Betracht kommt. Das, was wir durch die stellvertretende Leistung Anderer, auf ihren Schultern stehend, als materiellen, geistigen oder moralischen Besitz von ihnen überkommen haben, ist nur dann für uns wahrhafte Gabe, wenn wir es als Aufgabe ansehen, dasselbe uns innerlich anzueignen, weiter zu gestalten<sup>210)</sup> Dies geschieht am meisten nicht sowohl im Thun, als im Leiden. Die heroischen Charaktere eines Volkes, die, etwa bei sehr schweren Katastrophen oder gar beim Untergange desselben, vielleicht verkannt, geschmäht<sup>211)</sup>, dasselbe vor Gott und Menschen vertreten und zu retten suchen, sind meistens die geistigste Blüte, der geistigste und sittlichste Extrakt des ganzen Volkes, in welchem dasselbe, oder falls es untergegangen ist, die Nachwelt, die edelsten geistigen und sittlichsten Züge des Volkscharakters wiedererkennt.

Kommt hierzu nun noch das religiöse Moment, denken wir uns einen Moses, Daniel, Jeremias für sein Volk zu

210) „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen.“

211) z. B. Jeremias.\*

Gott betend, ihm das Theuerste und Beste, vielleicht wider dessen Willen, durch Fürbitte, welche mit dem edelsten Thun vereinigt ist, erringend, so werden wir sagen können: eine derartige Stellvertretung ist die höchste Blüte religiös-sittlichen Thuns. Um dies zu begründen, brauchen wir gar nicht an die Heroen des Menschengeschlechts zu denken. Auch das Kleinere beweist dasselbe. Jede Mutter, welche ihr Kind, ihr eigen Fleisch und Blut aus dem Naturleben in ihre geistige, sittliche und religiöse Welt heraufzuheben sucht; jeder treue Geistliche, welcher dem Boden seines Volkes entsprossen, den Theil desselben, welcher seiner Obhut anvertraut ist, in ähnlicher Weise aus dem gemeinschaftlichen Naturboden heraus für die idealsten Güter dieses und jenes Lebens empfänglich und reif zu machen strebt, — beide oft mit wie grossen Kämpfen, Thränen und Leiden aller Art! — sie üben eine solche Stellvertretung. Voraussetzung ist hier immer eine Naturgrundlage, welche in höchster Weise sittlich und ideal angeeignet wird.

Nach dieser Ausführung werden wir nun, um die Stellvertretung Christi zu verstehen, mit Recht einen grossen Nachdruck auf seinen Zusammenhang mit der adamitischen Menschheit legen. Dabei ist es uns unverwehrt, auch schon in Bezug auf diesen Naturboden eine Art „Ueberlassung“ Gottes<sup>212)</sup> an die vom Verderben, vom Fluch betroffenen Elemente der adamitischen Menschheit anzunehmen. Dieser Gedanke ist, allerdings mit Hervorhebung des Begriffes der Sühne, im Gegensatz zu dem der Strafe in origineller Weise von Gess<sup>213)</sup> entwickelt worden. Er sagt: „Wenn es ein tief einschneidender Schmerz ist, unter den Ahnen unehrliche Namen zu haben, und aus einem von der Höhe in die Niedrigkeit tiefgesunkenen Geschlecht zu kom-

212) Röm. 1, 24.

213) a. a. O. III, S. 734.

men, so wird Jesu dieser Schmerz zu Theil. In seinem Geschlechtsregister wird eine Thamar, Rahab und das Weib des Uria gefunden, unter den Königen, von denen er stammt, sind jene Volksverderber, durch welche das Gericht über Israel gekommen ist. Mit welchen Gedanken mag der heilige Menschensohn die Abschnitte der Schrift über diese Ahnen gelesen, auf das 600jährige Gericht, das über sein Geschlecht gekommen war, hingeschaut haben.“ Auch der Unglaube der Brüder, die Rohheit der Nazarener, die Gesellschaft der Zöllner, die jedenfalls nicht alle heilsempfänglich waren, besonders aber die Menge der Kranken, werden ihn immer wieder an diesen Zusammenhang der mit dem Fluch beladenen adamitischen Menschheit erinnert, es ihm aber wieder zugleich zur Aufgabe gemacht haben, diesen Fluch durch Liebe, durch „Tragen der Schmerzen und der Krankheit<sup>214)</sup>“ in Segen zu verwandeln. Auf Grund dieses Zusammenhanges wird er nun als der sündlose Menschensohn zum neuen Haupt der Menschheit, zum andern Adam, welcher diesen Naturboden zum Ausgangspunkt der innigsten Gemeinschaft theilnehmender Liebe macht. Fast könnte es aber nun nach der bisherigen Entwicklung scheinen, als müssten wir trotz unserer entgegengesetzten Bestimmungen nun doch an Stelle der Strafe die Sühne im Anselm'schen Sinne setzen. Dies ist jedoch nicht der Fall.

Vergegenwärtigen wir uns nämlich die oben genannten Beispiele von Stellvertretung, so fehlt auch bei ihnen, wo es sich um's Leiden handelt, keineswegs das Moment der Strafe<sup>215)</sup>. Ja man kann vielfach bei Heroen eines untergehenden Volkes die Grundfehler desselben, in Folge deren es zu Grunde ging, in ihrem Charakter wiedererken-

214) Matth. 8, 17.

215) Nur durch gläubige Aneignung der vollzogenen Versöhnungsthat Christi wird sie in Züchtigung oder in Leiden überhaupt, in „Kreuz“ als Bekenntnissleiden umgewandelt. Siehe weiter unten.

nen. Somit erleiden auch sie selbst die Strafe ihrer Verschuldung. Darin liegt meist das Fesselnde eines grossen Charakters in Bezug auf dichterische Behandlung, darin die Tragik der Weltgeschichte.

Christi Stellvertretung ist die eines Unschuldigen für die Schuldigen, freiwillige, stellvertretende Erleidung des Todes. Hier fragt es sich nun, inwiefern der von uns früher geforderte Begriff des Gerichtes, der Vergeltung, angewandt werden kann.

Die Auskunft von Thomasius, Sühne und Strafe seien nicht Gegensätze (wie Stahl) sondern die Strafe sei nur ein Moment der Sühne, Strafe und Sühne bildeten zusammen das Opfer, scheint uns doch mit der Anselm'schen Theorie nicht entschieden genug zu brechen. Denn wenn Thomasius sagt: die Strafe sei nur genugthuend, nicht sühnend, so können wir das nicht zugeben. Gut sagt Kreibitz<sup>216)</sup>: „Indem der göttliche Wille der Sünde gegenüber zu seinem Rechte gelangt, ist ihr selbst ihr Recht geworden, das heisst, sie ist gesühnt. Darum erfüllt uns auch an jeder Gerichtsstätte neben dem Abscheu über das begangene Verbrechen zugleich ein Gefühl der sittlichen Befriedigung. Durch das an dem Missethäter vollzogene Urtheil sehen wir nämlich das, was die sittliche Weltordnung mit Rücksicht auf den verübten Frevel überhaupt verlangen kann, geleistet, die That gesühnt<sup>217)</sup>.“ Betont man in der Strafe wirklich das Moment der Vergeltung, so wird man auch umgekehrt sagen müssen: Mag die Gehorsamthat, mit der sich ein Unschuldiger aufopfert, um der göttlichen Gerechtigkeit genug zu thun, Gott zu versöhnen, noch so edel, so hingebend, so vollkommen sein; dies genügt nicht,

216) a. a. O. S. 187.

217) Vgl. auch das von Orelli a. a. O. besprochene Beispiel des Pinehas. Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft. 1884, S. 130. 132.

es muss bei der Strafe nicht wie bei der Erziehung dafür gesorgt werden, dass die begangenen Verfehlungen nicht wieder vorkommen<sup>218)</sup>, sondern, dass für das Vergangene Vergeltung geübt wird. Das Geschehene kann durch eine wenn auch noch so hohe Leistung nicht wieder gut gemacht werden. Darum kommt es eben darauf an, dass für das Geschehene nicht eine Leistung dargebracht, sondern ein Leiden erduldet werde, allerdings mit entsprechender Gesinnung. Hierin besteht eben das Wesen der Vergeltung.

Die bisherige Darstellung könnte nun allerdings den Anschein erwecken, als käme es blos auf die Erduldung der Strafe an, als träte neben dem Leiden das Thun, die Gehorsamthat, überhaupt die göttliche Gesinnung, mit der diese That vollzogen wird, ganz zurück. Hier scheinen die Vertreter der Anselm'schen Theorie, auch mit der Modifizierung durch Thomasius, im Vortheil, indem sie die freiwillige That des Gottessohnes, sein priesterliches Thun, so schön hervorheben können<sup>219)</sup>. Und es ist ohne weiteres zuzugeben, dass die Strafe allein ohne entsprechende Gesinnung nicht Gott versöhnen kann<sup>220)</sup>. Wie im öffentlichen Leben die Schuld des Verbrechers sich oft durch die härtesten Strafen nur noch steigert, und die Gesinnung sich immer mehr verstockend zu noch grösseren Strafen reizt, ist leider Erfahrungsthatsache. Gerade darum sucht ja auch der Staat zur reinen Vergeltung die Erziehung hinzuzufügen. Denken wir uns dieses Nachtbild auf die Gesamtmenschheit übertragen, so würden wir nach dem Gesetz, dass die Bosheit sich immer mehr steigern muss, eine fortwährende Steige-

218) So lautet ja der bekannte Grundsatz in Bezug auf die Erziehung. Wendet man diesen Satz auf die sündige Menschheit an, so tritt an Stelle der Strafe die Satisfaktion, s. oben.

219) z. B. Gess, a. a. O., über die stellvertretende Fürbitte.

220) Man unterscheidet hier zwischen Versöhnung und Sühne; so auch Gess, Frank, Kreibig u. A. Vgl. H. Schmidt, H. E.<sup>2</sup> Art. „Versöhnung.“

rung auch der göttlichen Strafe zu erwarten haben, so dass, bis zur Verdamnniss hin, zwischen natürlicher und persönlicher Schuld und göttlicher Vergeltung eine beständige Wechselwirkung stattfindet, ja dass sie gegenseitig einander herausforderten. So wäre eigentlich die Strafe nicht nur zwecklos, sondern sie würde dem göttlichen Zweck, der Erlösung des Menschen, thatsächlich entgegenarbeiten.

Ganz anders die Strafe, welche der Sündlose freiwillig erduldet. Richtig sagt Kreibig<sup>221)</sup>: „Hat sich in ihm der ganze Ernst der Vergeltung manifestirt und ist dadurch die fremde Schuld gesühnt, so kommt damit die Strafgerechtigkeit zur Ruhe, zum Abschluss (Vgl. Joh. 19, 30.), sie hat sich an ihm erschöpft und zwischen dem Erlöser, der in willigem Gehorsam den Leidenskelch trank, und dem in seinen Ansprüchen befriedigten Gott tritt nun das frühere Gnadenverhältniss<sup>222)</sup> wieder in Kraft, in das der Stellvertreter die in ihm gesühnte Menschheit aufnimmt. Während die Bestrafung des Sünders nur die einzelne Schuld sühnt, wirkt das stellvertretende Leiden sühnend und versöhnend zugleich<sup>223)</sup>.“

2. Haben wir nun in Christi Leiden den Tod stellvertretend als Strafe anzusehen, durch den uns Leben und Friede

221) a. a. O. S. 189.

222) Luc. 23, 46.

223) Da es sich für uns nur um die Bestimmung des Begriffes Strafe im Leiden Christi handelt, so kann die Frage über den thatigen und leidenden Gehorsam hier nur erwähnt werden. Ob dieser Ausdruck in jeder Hinsicht glücklich ist, bleibt dahingestellt; ebenso, ob Kreibig mit dem Vorschlag „gehorsames Leiden“ das Richtige trifft. Dagegen muss seine Bemerkung über die altprotestantische Auffassung beherzigt werden, wenn er sagt a. a. O. S. 191: „Die Vereinigung des Thuns und Leidens im Begriff des Gehorsams ist kein Zusammenfassen beider unter eine höhere Einheit, sondern eine scheinbare Unterordnung zweier Begriffe unter einen dritten, der aber in Wirklichkeit nur mit einem jener beiden, dem ersten, identisch ist. Es ist ein Aufgehen des Leidens im Gehorsam, das heisst im Thun, das ist falsch.“ Es wird aber auch hier der Satz gelten, dass das Kritisiren leichter ist als das Bessermachen.

mit Gott zu Theil wird, so werden wir auch darin eine Art Ueberlassen von Seiten Gottes an die Mächte des Todes annehmen müssen, nicht nur ein „Widerfahrniss“ welches dem Heiland zu Theil wird; (so besonders Hofmann: Heilige Schrift zu 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 13; Röm. 8, 3; wo er, wie schon früher im „Schriftbeweise,“ überall diese Ansicht nachzuweisen sucht; eine gute Widerlegung Hofmanns giebt Weber a. a. O.) sondern eine Uebergabe mit Gottes Willen, dem der Wille Christi entspricht. (Vgl. Joh. 18, 1 ff. 13, 1 ff.) Dem widerstreitet nicht, dass Christus sein Leben zu lassen und wieder zu nehmen die Macht hat. (Joh. 10, 18 und 14, 30. Vgl. Luthardt zu den Stellen im Commentar), dass er nicht nur den Feinden und Häschern gegenüber immer als Herr erscheint, sondern auch gegenüber den Mächten des Todes, die nur in soweit Macht haben ihm zu schaden, als dieses von oben bewilligt, zugelassen und von ihm selbst im Gehorsam innerlich freiwillig übernommen wird. (Vgl. Joh. 19, 10, 11).

Damit wird auch die Frage sich lösen, ob Christus als Leidender auch unter dem Zorn steht<sup>224</sup>). Wenn namentlich in Röm. 1, 18 ff. das *παρέδωκεν*, (v. 24) als Folge des Zornes erscheint, so ist die Frage, ob das *παράδοται*, welches der Heiland so oft braucht, auch so streng zu fassen sei, dass die *ὀργή* selbst daraus folgt<sup>225</sup>). Die alten Dogmatiker haben in ihren oben genannten Darstellungen über menschliche Leiden in sofern einen feinen Takt bewiesen, als sie das Leiden Christi als *λύτρον* den anderen oben genannten Leidensgruppen (*τιμωρία*,

224) Vgl. Röm. 1, 18, 19; Eph. 2, 3.

225) Vgl. Weber a. a. O., bes. 255 ff. Hofmann und Weber haben das Verdienst, die Aussprüche Jesu selbst über sein Leiden, namentlich auch während „des Leidens im engeren Sinne“ ausführlich zu Rathe gezogen zu haben. Auch Ritschl gegenüber wird dieses das solideste Verfahren sein. Uebrigens sollte man viel mehr beachten, dass unsere oft verachteten „Alten“ viele der Ritschl'schen Sätze in den „Antithesen“ gegenüber dem Socinianismus widerlegen: Vgl. z. B. Hutter, Loci: De justificatione, S. 401 ff. 410 ff.

*πειρασμός, παιδεία, μαρτύριον*) gegenüber zu stellen pflegten. Dabei aber lassen sie sich auf die genauere Erörterung über die Art dieses Leidens nicht ein, während Manche von ihnen andererseits bei Schilderung des Werkes Christi so weitgehen, Christo intensive Höllenqualen zuzuschreiben.

Für unsre bisherige Darstellung ist diese letztere Auffassung auch abgesehen von dem, dass Gott ja selbst der Versöhnung stiftende ist<sup>226</sup>), dass Christus willig auf diese Versöhnung eingeht (Joh. 17, 19; Joh. 15, 8 ff.; 13, 1 ff.), schon darum unmöglich, weil Strafe in diesem Vollsinn, *ὀκνη*, welche der *ἀπώλεια* entspricht, jenes *ἀποθανεῖν* (Joh. 8, 24) erst dann eintritt, ja innerlich psychologisch als Strafeempfindung erst dann möglich ist, wenn das Lästern des heiligen Geistes als Folge höchsten Unglaubens die principielle Verwerfung Christi ausgesprochen hat. So würde also hier der ganz eigentümliche Fall eintreten, dass der Heiland psychologisch etwas durchmachen müsste, was damals nach der Offenbarungsstufe, in welche der Tod Christi fällt, überhaupt psychologisch noch nicht möglich war<sup>227</sup>).

Eine solche intensive Urgirung des Begriffs der Strafe wird auch nicht dadurch gefordert, dass wir entschieden den Begriff des Leidens als Vergeltung, und eine Art Erschöpfung derselben in Christo betonten; denn es kann bei einer Hervorhebung dieser Begriffe unmöglich so weit gegangen werden, dass man nun die äusserste Konsequenz ziehend sagt: Strafe im Vollsinn trifft nur den Lästler des Geistes und Verwerfer Christi; hat sich also in Christo die Strafe vergeltend erschöpft, so muss er als Aequivalenz diese Strafe erduldet haben. Wir gerathen dadurch in ein mechanisches Spielen mit Begriffen, welches um der Logik

226) 2. Kor. 5, 19.

227) Joh. 7, 39.

und Konsequenz willen das innerlich Unwahrscheinlichste und psychologisch Undenkbare zusammen-schweissen müsste; und selbst der Vorwurf, den man vielleicht unsrer Darstellung machen könnte, dass wir hier einen Fall konstatiren müssen, wo die Strafe diesseits der Verdammniss nicht modificirte sondern wirkliche Strafe im Voll-sinn ist, liesse sich leicht tragen, wenn wir an die einzige Stellung, welche diese Strafe für die Menschheit hat, gedenken. Doch erledigt sich diese unsre angebliche Inkonsequenz viel einfacher aus dem Begriff freiwilliger Stellvertretung in Verbindung mit der Offenbarungsstufe, in welche die Welt durch Erscheinung des Heilands tritt. Gerade darum, weil dieselbe noch nicht in der Offenbarungsstufe des Geistes steht, kann ihre Sünde als Sünde wider den Menschensohn vergeben werden<sup>228</sup>). Gerade weil diese Sünde überhaupt noch vergebbar ist, kann der Menschensohn, gegen welchen dieselbe begangen wird, für die Sünde der Welt sterben. So offenbart sich zwar an ihm die vergeltende Strafe Gottes, die bei ihm nicht modificirte Strafe zu sein braucht, weil er als sündloser keiner Züchtigung bedarf, aber diese vergeltende Strafe ist eben noch nicht δίκη, ἀπόλεια. Trotzdem wird die vergeltende Gerechtigkeit Gottes in sofern vollständig erschöpft, als die Sünde, so weit sie vergebbar ist, hier ihre höchste Spitze hat. Denn hier ist sie noch menschlich, durch Lästern des Geistes wird sie diabolisch und verliert dadurch die Vergebbarkeit. Grade bei dieser Auffassung offenbart sich uns die nöthige göttliche Angemessenheit, die Weisheit und Harmonie, welche Alles abwägt, so zu sagen „abtönt“<sup>229</sup>), um die göttliche Herrlichkeit zu offenbaren.

228) Diese Sünde erhält in der That der Kreuzigung Christi ihre prägnanteste Spitze.

229) Im künstlerischen Sinne gemeint.

Nach dieser Auseinandersetzung wird sich uns die Frage über den Zorn Gottes in Christi Leiden lösen. Wenn wir den biblischen Ausdruck: „er trug die Sünden der Welt“ zum Ausgangspunkt nehmen, so wird derselbe irgend wie psychologisch erklärt werden müssen. Und hier hat Hofmann Recht, wenn er das Ueberlassensein an die Mächte der Welt und des Todes als „Widerfahrniss“ so entschieden betont. Wir dürfen dabei nur nicht stehen bleiben. Eben das παραδίδοται weist uns den Weg. Im Widerfahrniss, bei dessen Wirkung auf den Heiland wir viel mehr auf das innere als auf das äussere Leiden Gewicht legen müssen, offenbart die Welt ihren Hass wider Jesum. Dieser Hass ist das Offenbarwerden der Sünde der Welt gegenüber der Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit des Heilandes. Diese Sünde zu versöhnen wird Christus dahingegeben. Dieses Dahingegebenwerden geschieht aber, was Hofmann wenigstens im Anfang seines Schriftenstreites nicht entschieden genug betonte<sup>230</sup>), mit Willen des Vaters. So ist der Hass, welcher den Heiland ans Kreuz bringt, die Spitze, welche die Sünde der Welt in die heilige Seele des Versöhners bohrt. Eben diese Sünde soll gesühnt werden. In sofern nun Gottes Zorn sich über die Sünde offenbart, die der Heiland trägt, als Hass der Welt auf sich ruhend fühlt, in sofern Gott selbst diese Sünde auf ihn gelegt hat, in sofern sein Zorn auf dieser Sünde ruht, trägt Christus als stellvertretender Mittler, als Haupt der Menschheit durch seine Abstammung und noch mehr durch liebevolle, mitleidige Gesinnung den göttlichen Zorn. Wir bitten nicht missverstanden zu werden. Nicht das blosses Tragen des Welthasses ist das Tragen des gött-

230) Die späteren „Schutzschriften“ haben seinen Standpunkt den er selbst nicht wesentlich verändert zu haben meinte, wenigstens für uns viel deutlicher gemacht. Vgl. Weizsäcker a. a. O.

lichen Zornes, sondern zugleich das Bewusstsein, solches Tragen zu vollziehen als von Gott verordnetes und zugleich freiwilliges stellvertretendes Opfer<sup>231)</sup> für die Sünde der Welt. Dieses Tragen des Zornes wird verkörpert in dem Tode, den der Heiland als Sündenstrafe der Welt leidet, dessen innerer Stachel nicht das Sterben an sich, sondern das Sterben durch den nach des Vaters Willen sich an ihm offenbarenden Hass der Welt ist. Dass darin nicht nur subjektive, sondern auch objektive Gottverlassenheit liegen wird, ist nicht zu verkennen<sup>232)</sup>. Aber nun weiter zu gehen und Gott als zürnenden Richter zu denken, oder in dem Heilande eine Art „Gewissensqual“ anzunehmen, als ob fremde Sünden wie eigne ihm vor Augen träten und ihn verklagten, als ob so eine Art Schuldbewusstsein, wie im sündigen Menschen entstünde, das scheint uns ganz unbiblisch und psychologisch ganz unmöglich. Genau genommen gehen die oft citirten Aussprüche von Luther nicht weiter als unsre Darstellung, und die Darstellung der Schrift mit dem Gebet Joh. 17, mit den Begriffen der Heiligung, Verklärung (Joh. 14, 30; 18, 1 ff. 13, 1—3; 10, 12—18), auch die Kreuzesworte, besonders das vierte mit dem Festhalten an der zu erfüllenden Schrift, fordern es nachdrücklich, dass man nicht

231) „Opfer“ im gewöhnlichen Sinn gebraucht, nicht wie Stahl, auch nicht wie Thomasius, s. oben.

232) Natürlich keine objektive Verlassenheit im Sinn der „Verdamnis“ (dies wurde oben erörtert); aber so, dass Strafe zur Geltung kommt. Die objektive und subjektive Theilnahme an der adamitischen Menschheit bietet hier den Ausgangspunkt der Erklärung. Die Vertreter der Anselm'schen Theorie müssen diese Verlassenheit eigentlich aufgeben oder nur als subjektives Gefühl göttlicher Trostentziehung beibehalten. Freilich bleibt bei unsrer Auffassung immer die Schwierigkeit, dass Jemand, der sich in der Trostentziehung an Gott und sein Wort anklammert, — denn mit den Worten des 22. Psalms „klettert sein Glaube am Worte empor“ (Luther), — nicht verlassen sein kann. Aber der Schleier in dem Geheimniss dieses Vorgangs kann wohl nicht gelüftet werden, bis zu unserm erhofften Eintritt in die „academia coelestis“ (Gerhard).

persönliche Lieblingsmeinungen oder einzelnes von alten Dogmatikern Vertretene in sie hineinlegt. Ist es denn nicht etwas Gewaltiges, den Sohn der Liebe in Einsamkeit, ohne Empfang göttlichen Trostes, ohne Empfindung göttlicher Gemeinschaft sich zu denken?

3. Wenn wir uns für unsre Auffassung den kurzen Schriftbeweis zu geben versuchen, so ist es nicht zu leugnen, dass sowohl in den Aussprüchen Jesu vor dem Leiden, als auch während desselben gerade die Bedeutung des Todes von Christo mit Prägnanz betont wird. Man braucht auch die von Ritschl hervorgehobene subjektive Grundbedeutung von *ἀσκασι* und *καταλλάσσειν* gar nicht so eifrig zu bekämpfen, als dies anfangs Ritschl gegenüber geschah; bleibt doch nach biblischer Lehre immer Gott selbst der, welcher in Uebereinstimmung mit Christo diesen Versöhnungsakt durch ihn vollzieht. Und die Vollziehung geschieht durch den Tod Christi. Das lehrt nicht nur Johannes: 6, 51, cf. 1. 29; 2, 19—21; 3, 15; 8, 28; 9, 4; 11, 51, 52; 12, 24; sondern auch Matthäus und die übrigen Synoptiker. Bei Matth. 20, 28 kommt es garnicht auf das *ἀντ* an; der Gedanke erhält durch das *ψυχὴν δοῦναι* seine volle Kraft; ebenso bei der Austheilung des Abendmahles. Ferner in allen den Aussprüchen der Leidensgeschichte, wo Christus sagt: *παράδοται*, *δεῖ οὕτω γενέσθαι*, *ὅνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ*. Ueberall ist nicht nur von der Gefangennahme, sondern vom Tode die Rede und zwar vom Tode, sofern er ihn vorausgesagt (cf. Matth. 16, 17, 20 und andre Stellen); und nicht nur dieses, sondern sofern die prophetische Schrift erfüllt werden muss<sup>233)</sup>. Dazu kommt noch, dass Luc. 22, 37 uns eine Anspielung, wenn nicht eine Citirung von Jes. 53 zu sein scheint, während zugleich Luc. 23, 31 auf die tiefe

233) Wobei wir mit Solchen, welche dies als spätere Eintragung etwa zur Zeit der Abfassung des Canons gemacht, ansehen, nicht weiter streiten.

Bedeutung des Opfers Christi hinweist. Dabei rechne ich die Kreuzesworte selbst noch nicht mit, deren Konsequenzen doch jedenfalls zum tiefsten Nachdenken führen müssen, was dieser Tod in Verbindung mit seiner eignen Voraussagung und den Anspielungen auf die Schrift alten Testaments zu bedeuten habe. Da ist es nun ziemlich gleichgültig, ob gerade das *λυτρον* erst 1. Tim. 2, 6 wieder erwähnt<sup>234)</sup> wird; ferner, ob das Wort *ἀπολύτρωσις* auch im weiteren Sinne vorkomme (ähnlich wie *נָצַח, פָּדָה*; vgl. 1. Kor. 1, 30; Ephes. 1, 14; Luc. 21, 28; Ephes. 4, 30;) was ohne Weiteres zuzugeben ist (Vgl. Frank: System der christl. Wahrheit, 2. Aufl. II, 183). Der Gedanke tritt trotzdem in andrer Gestalt überall hervor, Vgl. 1. Kor. 6, 20; 7, 23; am stärksten Gal. 3, 13: (*γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*) Vgl. Röm. 5, 9; 3, 24; Ephes. 1, 7; Hebr. 9, 15; 10, 10<sup>235)</sup>; der ganze Gedankenkreis wird erklärt durch 2. Kor. 5, 21 *ἁμαρτίαν ἐποιήσεν*. Vergleicht man dazu namentlich Röm. 5, 12 ff. — wo nach neueren Untersuchungen zwar nicht die Erbsünde direkt, wohl aber das Todesverhängniss um der Sünde willen gelehrt wird (vgl. Dietzsch: Adam und Christus. Bonn 1871, bes. Seite 68 ff.), wo jedenfalls der ganze Zusammenhang zerstört werden würde, wenn nicht Adam dem Todesbringer Christus der Lebensbringer entgegengesetzt wäre, — so werden wir sagen müssen: die Schrift lehrt klar und deutlich die stellvertretende, versöhnende Bedeutung des Todes Christi.

234) Ritschl sucht die Stelle zu entwerthen, indem er sich auf die späte Citirung durch einen „nicht paulinischen“ Brief beruft. Ueber solch ein apodiktisches Urtheil sind bekanntlich die Meinungen sehr getheilt.

235) Röm. 8, 3 hat bekanntlich eine kleine Literatur veranlasst. Ich verweise hier auf die Untersuchungen von Holsten: Zum Evangel. des Paulus etc. Seite 367 ff. Lüdemann: Anthropologie des Paulus, S. 113 Kiel 1872. Hofmann a. a. O. und Gloël: Die Lehre vom heiligen Geist. Es handelt sich darum, ob das *κατέκρινεν* sich auf die Menschwerdung oder auf den Tod bezieht. Letzteres erscheint doch als wahrscheinlicher, cf. bes. Gloël: a. a. O. S. 107, 108 ff.

B. In wiefern ist nun Christi Leiden, die durch dasselbe vollzogene Versöhnung Aufhebung aller Strafen?

Die Behandlung dieser wichtigen Frage wird sich wieder in dreifacher Weise gruppiren lassen:

1. Was bedeutet das Wort: Gott hat die Welt in Christo versöhnt?
2. Was bedeutet diese Versöhnungsthat für die Welt, da doch die Seligkeit des Einzelnen durch den Glauben bedingt ist?
3. Was bedeutet die Aufhebung, Erschöpfung der Sündenstrafe durch das Versöhntsein in Christo, da doch die Sündenstrafen Gottes in der Welt weiter zu gehen, ja sich zu steigern scheinen, um in der Verdammniss zu gipfeln?

1. Was bedeutet das Wort: Gott hat die Welt in Christo versöhnt? Schon aus unserer bisherigen Darstellung hat es sich uns ergeben, dass die Versöhnung Gottes in einer Aenderung des Verhältnisses und nicht nur des Verhaltens dem Menschen gegenüber bestehen muss. An Stelle des Zornes, welchen die Sündenschuld wachrief, muss nun die Liebe hervorbrechen, da diese Sündenschuld in Christo gesühnt ist. Allerdings lag ja, wie wir sahen, der Zorn Gottes nicht auf Christo selbst, sondern er trug ihn stellvertretend, sofern er sich nach Abstammung und Gesinnung mit der Menschheit identificirte, welche Gottes Zorn herabrief, aber dennoch ist nun durch diese Versöhnungsthat der Zorn Gottes ebenso wie seine Strafe erschöpft.

Dabei macht uns nach den früheren Ausführungen die Frage keine besondere Schwierigkeit, wie es denn zu erklären sei, dass Gott vor der Versöhnung in Christo als der zürnende bezeichnet werde, da er doch in seiner ewigen



Liebe die Versöhnung in Christo selbst anbahnt und schon im alten Testamente; von dieser Liebe veranlasst, die im Zorn verhängte Strafe bei reumüthigem Sündenbekenntniss der Schuldigen in Züchtigung, in Erziehungsstrafe umgewandelt habe. Denn wenn wir auch oben die ältere Auffassung von einer Vorausnahme und Vorausanrechnung der Versöhnung Christi für die alttestamentlichen Gläubigen abweisen mussten, so werden wir doch um so mehr Recht haben, zwischen einer doppelten Liebe, einer versöhnenden und einer zu versöhnenden zu unterscheiden. Denn die nun daraus mit scheinbarer Berechtigung gezogene Folgerung, dann sei ja der Zorn Gottes überhaupt nur Schein, oder derselbe sei nur eine Kehrseite der Liebe, glauben wir in ihrer biblischen und thatsächlichen Unberechtigung oben nachgewiesen zu haben.

Wenn die Liebe durch den die Sündenschuld strafenden Zorn gebunden, gehemmt wird, sich frei zu entfalten, so schliesst dies doch nicht aus, dass sie sich so viel wie möglich in Gnadenerweisungen zu entfalten sucht. Wird nicht der Seelsorger oder der im Gefängniss angestellte Beamte einem Verbrecher gegenüber, der seine Strafe wohl verdient hat und sie vielleicht verstockt und sehr verdrossen trägt, Züge wahrhaft menschlicher Theilnahme zeigen, unbeschadet dessen, dass vielleicht gerade die Verstocktheit und Verdrossenheit oft strenge Maassregeln, bei Widerspenstigkeit sogar die Aufbietung allerhöchster Energie im Strafen und Maassregeln erfordert? Und was macht die scheinbare Doppelseitigkeit dieses Verfahrens möglich? Die Thatsache, dass auch im schlimmsten Verbrecher der Rest von „Menschlichkeit“ noch nicht erloschen ist, welche uns zur Liebe reizt<sup>236)</sup>.

236) Kenner des Lebens von Elisabeth Frey werden sich erinnern, was für Wirkungen diese edle Menschlichkeit, hier noch speciell Weiblichkeit oft auf die „hartgesottensten Sünder“ ausübte.

Und hier verweisen wir noch einmal auf das über die Stufen der Verschuldung und der Strafe Gesagte. Möglich wird die Versöhnung in Christo, möglich die Behandlung des Sünders nach Zorn und Liebe gerade dadurch, dass die drei ersten Stufen der Verschuldung, auch die Verschuldung gegen den Menschensohn, die nicht nur „wider ihn redet“, ihn lästert, sondern ihn ans Kreuz schlägt, noch Vergebbarkeit in sich schliessen und zwar darum, weil in ihnen nach unsern obigen Ausführungen immer noch eine relative Unwissenheit<sup>237)</sup> vorhanden ist. In der höchsten Stufe der Sünde ist dies ausgeschlossen und darum ist sie, weil man das Heil kennt und verwirft, unvergebar. Es sollte dies viel mehr beachtet werden. So lange man die „Sünde wider den heiligen Geist“ nur als eine von vielen unvergebbaren Sünden bezeichnet<sup>238)</sup>, und nicht als die eigentlich unvergebbare Sünde, an welcher der verdammende Zorn Gottes, die Strafe im Vollsinn offenbar werden muss, weil der Mensch Christum verwirft, das Heilige mit Füßen tritt, so lange werden die Ausführungen Ritschl's über „Unwissenheitssünde“ und „Bosheitssünde“ immer eine gewisse Berechtigung behalten, nur mit dem Unterschiede, dass sie ganz anders biblisch und sachlich zu begründen wären<sup>239)</sup>.

237) Act. 17, 30, 31., 3, 17 ff. Luthera. a. O. (oben) und König, a. a. O. S. 97.

238) So Lemme.

239) Dass unsere Auffassung nach der obigen Ausführung trotz des ähnlich klingenden Ausdrucks „Unwissenheit“ von der Ritschl'schen gänzlich verschieden ist, werden Sachkundige sofort bemerken. Denn bei Ritschl sind Sünde, Schuld, Schuldbewusstsein Strafe ganz dasselbe. Er kennt keine Sünde und Schuld, es sei denn als Schuldbewusstsein und das, was wir gewöhnlich Sündenstrafe nennen, wir im Sinne der „alten Schule“, (wie Ritschl in der 2. und 3. Auflage seines Hauptwerkes die Vertreter der bisherigen für kirchlich geltenden Auffassung beständig nennt) ist für ihn als solche nicht vorhanden, sondern wird ihm zum Mittel, seine Freiheit, seine Kraft zu bethätigen. So werden die „Lebenshemmungen“ ihm zu einem relativen Gut. Man kann letzteres zugeben, ohne den ursprünglichen Strafcharakter der „Lebenshemmungen“ zu leugnen. In Bezug auf das „Schuldbewusstsein“ d. h. Sünde, Schuld und Strafe

Es muss präcis unterschieden werden zwischen Verdammungswürdigkeit und thatsächlicher Verdammniss. Verdammungswürdig ist schon die adamitische Sünde, auch schon vorher, ehe sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhält und dadurch des Todes schuldig wird (Röm. 1, 32). Diese Verdammungswürdigkeit steigert sich in der Stufe des Gesetzes und des Menschensohnes besonders, wenn wir an Charaktere wie Pharaon, Bileam, Saul einerseits, Caiphas, Herodes, Pilatus, Judas andererseits denken; aber Christi Gebet Luc. 23, 34 als Ausdruck seiner mittlerischen Gesinnung und sein Strafleiden tilgen Gott gegenüber diese Rechtsforderung. Gott sieht den, welchen dieses sein Thun in Unwissenheit der Sünde, die ja eine selbst verschuldete ist, reuig eingesteht, als versöhnt an.

Dabei schwindet der Zorn, und der Friede, das Wohlgefallen Gottes waltet über der nun versöhnten Menschheit. Diese Aenderung des Verhältnisses zur versöhnten Menschheit ist durchaus keine Aenderung im Wesen Gottes, welche seiner Unveränderlichkeit und Ewigkeit widerstreitet. Denn wir sahen schon oben, wie hier weder „zwei Schich-

zugleich braucht der Mensch nur über seinen Mangel an Vertrauen zu Gottes Vaterliebe „belehrt“ zu werden, um sie gleich aufzugeben. Das erinnert doch sehr stark an die auch von Ritschl in das „alte Eisen“ geworfene „Aufklärung“ des Rationalismus. Vgl. Rechtf. und Vers. III<sup>3</sup> S. 348 ff. und § 9 u. 10 und Kreibitz a. a. O. S. 117 ff., wo die Sündenlehre Ritschl's gut zusammengestellt und bis in ihre unbiblischen und verkehrten Konsequenzen verfolgt wird. Nur vermissen wir zu sehr das uns wichtige und biblisch berechnete Stufenverhältniss. Ritschl braucht, so viel wir wissen, nicht den Ausdruck „Sünde wider den heiligen Geist.“ Er könnte es nur aus einer Inkonsequenz thun, da die „Bosheitssünde“ für ihn ausserhalb des Reiches Gottes vorhanden ist, und der heilige Geist als Person für ihn nicht existirt. Vgl. a. a. O. III S. 569 ff. Genau genommen ist aber für ihn sowohl die Sünde wider den heiligen Geist als die „Bosheitssünde“ unmöglich, ja es ist „unmöglich, dass einer sein Verhältniss zum heiligen Geiste durch eine Selbstbeobachtung feststellt, in der er sich von Anderen isoliren würde.“ S. 572. Hierbei müssen nicht nur die „Streittheologen“, sondern sogar Paulus in seinen „mechanischen“ Unterscheidungen arg herhalten. S. 572, 73.

ten“ im Wesen Gottes zu denken sind (Ritschl), noch in das Wesen Gottes eine Art Naturnothwendigkeit, von welcher er abhängig ist, verlegt wird. Es genügt uns mit Dörner (Von der Unveränderlichkeit Gottes, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1858) und vielen Neueren Gott in einer derartigen Lebendigkeit zu denken, dass er, wie ein wahrhaft lebendig und kräftig handelnder menschlicher Charakter, jeden ihm gegenüber Tretenden individuell behandelt. Daraus ergibt sich, dass solche Schriftstellen, welche seine Unveränderlichkeit betonen, nicht in dem Sinne der altkirchlichen „Einfachheit“ (simplicitas) zu erklären sind, bei dem schliesslich jedes individuelle Leben zerstört wird. Das gilt auch für den Standpunkt Ritschl's, welcher zu einseitig von dem Begriff der Liebe, und zwar als „Werthurtheil“ ausgeht und die Begriffe Wahrheit und Gerechtigkeit, auch die von Thomasius und Dörner mit Recht so sehr betonte „Lebendigkeit“ als „Metaphysik“ verwirft<sup>240</sup>).

Wir werden wohl nicht irren, wenn wir uns die Ewig-

240) Wie schwach es trotz seiner anfangs imponirenden „orakelnden“ Sprache mit den philosophischen Grundlagen des Ritschl'schen Systems bestellt ist, haben sehr treffend nachgewiesen G. Flügel: Die spekulative Theologie der Gegenwart. 2. Auflage, Cöthen 1888 S. 242–259 und Pfeleiderer a. a. O. „Die erkenntnistheoretische Grundlage der Ritschl'schen Theologie,“ bes. S. 6. 7 ff. Letzterer sagt: „In diesem Hin und Her, diesem Schaukelspiel, dieser absoluten Confusion von idealistischem und realistischem Urtheilen der Objekte bewegt sich die ganze Ritschl'sche Theologie. Daher der orakelhafte Ton ihrer Redeweise, die der naiven Menge furchtbar imponirt, weil man darin eine unerhörte Weisheit, eine neue Offenbarung zu finden meint, während der prüfende Verstand leicht durchschaut, dass diese wie andere Orakelweisheit schliesslich nur auf der Zweideutigkeit der Rede-weise beruht.“ Flügel und Frank: „Zur Theologie Ritschl's in ihrer kirchlichen Bedeutung“ haben treffend auf die Inkonsequenz Ritschl's hingewiesen, auf „Metaphysik“ verzichten zu wollen, um immer wieder selbst in sie hinein zu kommen. Das Bild von den vorn am Wagen abgespannten und hinten angespannten Pferden charakterisirt eine wirkliche Schwäche dieser so selbstbewusst auftretenden Lehrweise.

keit und Unveränderlichkeit als in die Zeit eingehend, auf die Zeit bezogen denken, so dass durch einen von ihm selbst herbeigeführten Akt, die Versöhnungsthat Christi, in seinem Verhalten der Menschheit gegenüber eine Aenderung eintritt. Wenn dies schon von der Schöpfung beziehungsweise gilt, sofern der Ewige in einer Art Entäusserung seine Manifestation nach den Gesetzen des Werdens, der Veränderung insofern richtet, als er sie überhaupt in dem von ihm Geschaffenen walten, sie gelten lässt, wie vielmehr wird dies in Bezug auf unsterbliche Menschenseelen anerkannt werden müssen, die er aus der Gewalt des Todes befreien möchte. Da wird diese Entäusserung der Art, dass er sich, wie wir vorhin nachwiesen, freiwillig hemmen lässt in reiner Liebesoffenbarung, weil die abgefallene Menschheit unter dem Zorn steht, und dass er doch zugleich Alles thut, um dieser Liebesoffenbarung ungehemmte Entfaltung zu gewähren (Kreibig, a. a. O. S. 338 braucht treffend das Bild eines „in seinem Laufe gehemmten Flusses,“ um unsren Gedanken zu veranschaulichen). Es genügt aber hier nicht bloß das veränderte Verhalten, dies giebt bis auf einen gewissen Grad auch Ritschl zu, sofern er zwar die Versöhnung bloß in den Menschen verlegt, aber daraus doch folgern kann, dass nun Gott dem Menschen gemäss dessen veränderten Gesinnung viel reicher seine Liebe erschliesst. Wir müssen auch ganz eigentlich auf der Erschöpfung des Zornes in Christo bestehen, und erst auf Grund dieser Genugthung der göttlichen Gerechtigkeit und Sühne seiner Heiligkeit die Annahme der Menschheit in seine Gnade und seinen Frieden behaupten. Dies wird durch unsre ganze bisherige Darstellung gefordert und wir weisen hier noch einmal darauf hin, wie es sich aus dem Wesen des heiligen Gottes und des sündigen Menschen von selbst ergibt. Gut sagt Kreibig von dieser heiligen göttlichen Persönlichkeit (a. a. O. S. 296): „Darin liegt ja das Eigen-

tümliche der Persönlichkeit, dass bei ihr das äussere Verhalten als Produkt aus dem inneren Lebensgrunde entspringt, jedes Thun zuvor gewollt ist, jede Willensbewegung mit dem unmittelbaren Bewusstsein ergriffen wird. Wenn nun schon der sittlich geförderte Mensch durch den Anblick des Bösen bis in das Centrum seines persönlichen Lebens hinein berührt wird, wenn er zwischen sich und dem Bösen eine Kluft des persönlichen Misstrauens, der sittlichen Nichtachtung und des heiligen Unwillens entstehen fühlt, die um so tiefer wird, je mehr das Gute sein eignes Leben beherrscht, wie sollte nicht ein ähnlicher Uebergang von Wohlgefallen und Zuneigung zu Zorn und Missfallen dem Bösen gegenüber von Gott vorausgesetzt werden müssen, der als absolute Persönlichkeit zugleich der Träger der Idee des Guten ist. Ein Gott der dem Menschen gegenüber trotz seiner Sünde in ewig gleicher gnädiger Lebensbewegung verharrte, könnte entweder nicht der Lebendige oder nicht der schlechthin Gute sein.“ Dasselbe ergibt sich auch aus unserer innersten Erfahrung. Die Erfahrungen eines Paulus und Luther sind nicht wie Ritschl sagt Erfahrungen individueller Art, welche nicht verallgemeinert werden können, sondern sie sind die klassische Erfahrung und Ausprägung von dem, was das apostolische Amt und die Erinnerung der Paulinischen Lehre in der Reformation über das Wesen des Menschen in seiner Trennung von Gott und über den einzigen Weg, wie wir „einen gnädigen Gott bekommen“<sup>241)</sup> als Lehre ausspricht. Wer nun wirklich dieses Verlangen Luthers und Pauli hat, der muss dieselbe Erfahrung machen und wird sie machen, wenn auch nicht in so starker Charakterisirung der Gegensätze wie bei diesen Glaubenshelden. Ehe wir

241) Luthers oft gebrauchtes Wort. Vgl. J. Köstlin, Luthers Leben. Elberfeld 1875. I, S. 61–88. Kolde, Luther. Gotha 1884. S. 46 ff., 57 ff.

Gott als gnädigen erfahren haben, sagt uns unser Gewissen, dass wir unter dem Druck der Schuld stehen, sagt uns unser Gottesbewusstsein, dass Gott für uns zürnender und strafender Richter, Vergelter unsres Thuns ist. Erst wenn wir auf Grund der Versöhnungsthat Christi Gott als gnädigen erkannt haben, dürfen wir ihm nahen, wie die Kinder dem Vater.

Derselbe Gedanke tritt uns in neuer Beleuchtung entgegen, wenn wir von der Rechtfertigung und Sündenvergebung ausgehen. Dabei setzen wir nicht wie Ritschl die Begriffe Rechtfertigung und Versöhnung fast gleich, oder in das umgekehrte Verhältniss wie bei der Kirchenlehre, indem bei Ritschl die Rechtfertigung der Versöhnung eher vorausgeht als nachfolgt, sondern wir nennen Versöhnung das in Christo einmal in Christo Geschehene, während die Rechtfertigung die Zueignung dieser Thatsache an den Einzelnen ist. Dies ist wenigstens bisher der vorwiegende Sprachgebrauch gewesen, ohne dass derselbe schon ganz fixirt wäre. Es ist das Verdienst Franks, auf solche Fixirung ernstlich gedrungen zu haben. Was nun die Sündenvergebung betrifft, so wurde die Rechtfertigung vielfach ihr gegenüber als der weitere und umfassendere Begriff aufgefasst, indem darin ausser der Sündenvergebung noch der positive Antheil an der Gerechtigkeit Christi enthalten sei. Dabei setzte man etwa die Zurechnung dieses Antheils mit Christi thätigem Gehorsam, die Sündenvergebung mit dem leidenden Gehorsam in Verbindung. Mit Recht hat Frank<sup>242)</sup> diese Unterschiede als „nichtsnützige, dem Leben entfremdete logische Spaltungen“ aufgegeben. Besser wird die Sündenvergebung mit Frank „Folge“ der Rechtfertigung genannt werden. Dabei wird immer ein reiferes Erkennen und Wollen vorausgesetzt, um

242) a. a. O. II, S. 342. S. 341.

die nöthigen Vorbedingungen zu erfüllen, während bei der Kindertaufe besonders, ähnlich aber auch bei der Taufe von Erwachsenen, die Einpflanzung in das neue Leben, die Antheilnahme an der neuen Menschheit in Christo zunächst im Unterschiede von der Sündenvergebung zu betonen sein wird. Es scheint sogar, als ob Frank auch hier den Ausdruck Sündenvergebung nicht gebraucht zu sehen wünschte, da er in einem kürzlich erschienenen Vortrage sagt<sup>243)</sup>: „Man soll uns nicht damit kommen, dass man auf die freie Sündenvergebung sich berufend auch solche für Christen erklärt, die zwar auch in den Gütern dieser Welt gravitiren, aber doch Vergebung der Sünden empfangen hätten.“ Allerdings ist der Ausdruck „freie Sündenvergebung“ hier zunächst gegen die Ritschl-Gottschick'sche Auffassung gerichtet, es fragt sich aber doch, ob Frank nach seiner Darstellung im System der christlichen Wahrheit im strengen Sinn das Wort Sündenvergebung anders denn als Folge der Rechtfertigung zugeben würde.

Gehen wir nun abgesehen von dem Wirklichwerden der Rechtfertigung und Sündenvergebung bei der Erlösten und versöhnten Menschheit noch einmal auf den Unterschied zwischen Versöhnung und Rechtfertigung zurück, so werden wir im Allgemeinen sagen können: Versöhnung ist die Folge des Todes Christi in Bezug auf Gott, Aufhebung des Zornes, Rechtfertigung die Folge des Todes Christi in Bezug auf die Welt. Hier entsteht nun die Frage, wie diese Rechtfertigung, deren Folge Sündenvergebung ist, vom Standpunkte Gottes gegenüber der in Strafverhaftung stehenden Menschheit zu denken sei. Dabei können wir selbstverständlich gegenüber unsern früheren Auseinandersetzungen sie nicht als blosse „freie Verzeihung“<sup>244)</sup> ansehen, am

243) Der Subjektivismus in der Theologie und sein Recht. Neue kirchliche Zeitschrift. Leipzig u. Erlangen. S. 571. 1891.

244) Ritschl, R. u. Vs. III<sup>3</sup>, S. 57 ff., 90 ff.

wenigsten als freie Verzeihung des Vaters. Man darf die Sündenvergebung, wenn hierin vielleicht der Gedanke ausgedrückt sein soll, dass Gott trotz des sittlichen Makels der Sünde den Verkehr mit dem Sünder nicht abbrechen will<sup>245)</sup>, doch nie auf die Verzeihung allein beschränken; denn sonst gerathen wir in die Socinianische Theorie, wonach die Sünde garnicht schuldbegründend ist und Gott uns darum, wenn er wollte, auch ohne Genugthuung als Kinder aufnehmen könnte.

Andererseits fragt es sich, ob wir bei dem Akte der Sündenvergebung an die staatliche Begnadigung zu denken haben. In sehr scharfsinniger Weise hat Ritschl darauf hingewiesen<sup>246)</sup>, dass in der staatlichen Begnadigung das Staatsoberhaupt weder als oberster Gesetzgeber noch als oberster Richter fungire, sondern in einer Eigenschaft, die neben den beiden genannten stehe. Ritschl sagt<sup>247)</sup>: „Das Begnadigungsrecht folgt daraus, dass die Rechtsordnung doch nur Mittel für die sittlichen Zwecke des Volkes ist, und dass Folgen des Rechtes denkbar sind, welche mit den beachtenswerthen Rücksichten auf die öffentliche Sittlichkeit, wie auf die sittliche Lage der straffälligen Person inkongruent werden.“ Demgemäss behauptet Ritschl, die Begnadigung eines Verbrechers sei immer ein aussergerichtlicher Akt des Staatsoberhauptes.

Es fragt sich doch, ob man so weit gehen darf. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass man auch im Staatsleben nicht so zwischen Recht und Sittlichkeit, Sünde und Verbrechen scheiden kann, wie Ritschl thut<sup>248)</sup>. Darum

245) Ritschl, a. a. O. S. 60.

246) a. a. O. S. 86 ff.

247) a. a. O. S. 86.

248) Vgl. die oben angeführten Beispiele von Verurtheilung unter erschwerenden oder erleichternden Umständen, wo Recht und Sittlichkeit sich ganz nahe berühren.

scheint es uns auch unbillig, wenn Ritschl unsere alten Dogmatiker hier einer Unklarheit bezichtigt. Im weiteren Sinne kann man die staatliche Begnadigung wohl zu den richterlichen Akten zählen<sup>249)</sup>.

Nun darf man sich nicht darauf berufen, dass ja in Christo dem Rechte Genugthuung geschehen, dass der Mensch ganz rechtmässig frei und schuldlos sei, weil Christus für ihn die Strafe getragen und der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan<sup>250)</sup> habe. Denn in dieser Weise das Recht hervorzuheben, ist hier ganz verkehrt, da ja die ganze Veranstaltung der Erlösung und Versöhnung seitens des Vaters und Sohnes auf Gnade, Liebe und Barmherzigkeit ruht, da wir uns aus Gnaden beseligt wissen, da Gott uns Christum aus Gnaden schenkt. Das Hineinspielen des Rechts hat überhaupt nur den Sinn, dass auch hinsichtlich der göttlichen Gerechtigkeit durch Christi That genug gethan ist, dass ihre nach dem Gesetz zu fordernden Ansprüche gestillt sind, nicht als ob der Sünder durch das Bewusstsein, gerechtfertigt zu sein, Sündenvergebung erlangt zu haben, nun die Barmherzigkeit Gottes vergessen sollte.

Darum glauben wir in Anlehnung an das oben über unsere Schuld und Strafverhaftung Gesagte den Vorgang der Sündenvergebung wohl mit der Begnadigung des Verbrechers vergleichen zu können. Wenn man aber dieses Verhältniss betont, so ist auch das freie Verzeihen zur Vergleichung heranzuziehen, und in diesem Sinn glauben wir, dass Kreibitz Recht hat, wenn er sagt<sup>251)</sup>: „Die Vergebung ist beides, Verzeihung und Begnadigung zugleich.“

249) Vgl. die oben von Stanley und Kleist's „Prinz v. Homburg“ angeführten Fälle. In beiden Beispielen würde ich es spitzfindig nennen, die Handlungsweise des betreffenden Hauptes als ausserhalb der richterlichen Sphäre liegend zu bezeichnen. Gerade diese Begnadigungen sind richterliche Akte.

250) So bekanntlich die Kritik der alten Rechtfertigungslehre durch die Socinianer. Vgl. Ritschl a. a. O. I, 3 S. 324 ff.

251) a. a. O. S. 305.

Wird die in diesem Sinn richtig verstandene Verzeihung sich mehr auf die subjektive Seite der Schuld beziehen, so die Begnadigung mehr auf die objektive Seite, die Strafverhaftung. Nur müssen beide Begriffe, Verzeihung und Begnadigung, nicht streng juristisch oder gar spitzfindig bis in die äussersten Konsequenzen und das minutiöseste Detail verfolgt werden. Sie sollen vielmehr nur eine anschauliche Analogie bilden, wonach wir uns das Verfahren Gottes einigermaassen zurechtlegen können. Denn andererseits ist es auf das Entschiedenste zu betonen, dass Verzeihung und Begnadigung nur dann eintreten kann, wenn die oben erwähnte Genugthuung gegenüber der göttlichen Gerechtigkeit in Christo vollzogen ist. Die Sündenvergebung Gottes auf Grund von Christi Versöhnungsleiden, durch die wir Verzeihung und Begnadigung erlangen, hat in der ganzen biblischen Lehre zur Voraussetzung, dass sie vorher nicht da war und ausser Christo nicht zu finden ist. Damit steht die Ritschl'sche Theorie, welche sich äusserlich an die kirchlichen Bezeichnungen anschliesst, in direktem Gegensatz; denn sie hat eigentlich nur das Interesse, überall nachzuweisen, dass die Sündenvergebung gar nicht nötig sei, da Sünde und Schuld nur als Unwissenheit vorkomme. Man fragt sich billig, was eine solche äussere Anbequemung an kirchliche Ausdrücke bezwecke, da hinter derselben sich ein grundverschiedener Standpunkt birgt<sup>252)</sup>.

252) Vgl. die vortreffliche, scharfsinnige Entwicklung und Kritik der Ritschl'schen Rechtfertigungslehre bei Münchmeier, Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchliches Leben (Leipzig 1883). S. 355–368. In sehr treffender und eingehender Weise hat Kreibitz diese äussere Akkomodation gerade in der besprochenen Frage nachgewiesen a. a. O. S. 307–327. Wir müssen es als sehr gelungen bezeichnen, dass Kreibitz hervorhebt, wie bei Ritschl der Tod Christi in Bezug auf Sündenvergebung gar nicht zur Geltung komme, vielmehr etwas Zufälliges sei, was auch fehlen könne. Danach gehe die Sündenvergebung

Die Frage nach dem Umfang der Versöhnung und Rechtfertigung führt uns nun noch auf eine wichtige Erörterung, welche besonders von Ritschl unternommen worden ist, nämlich auf die Frage, ob die Versöhnung und Rechtfertigung sich auf die ganze Welt oder auf die Gemeinde beziehe. Wir vereinigen aber diese Frage am Besten mit der nun folgenden.

2. Was bedeutet diese Versöhnungsthat für die Welt, da doch die Seligkeit des Einzelnen durch den Glauben bedingt ist? Was zunächst die Frage betrifft: Ist die Welt in Christo versöhnt oder die Gemeinde? so hat Ritschl Letzteres mit grosser Entschiedenheit vertreten. Indem er der reformirten Theologie hierin die grössere logische Konsequenz und präzisere Formulierung der Frage zusprach, stellte er sich doch nur scheinbar auf ihre Seite, da nach seinen Ausführungen die Gemeinde, das Reich Gottes etwas ganz anderes ist, als die nach reformirter Auffassung zum Heil Prädestinirten. Man weiss nämlich bei Ritschl nie, ob die Sünde als „Unwissenheit“ etwas in Gottes Rathschluss Nothwendiges, Zufälliges oder auch nur Wahrscheinliches war<sup>253)</sup>. Die Konsequenz seines Systems führt auf ihre Nothwendigkeit. Danach wäre also die Rechtfertigung der Gemeinde, von Ewigkeit her in Gott beschlossen und als Absicht in ihm vorhanden, thatsächlich in Christo ausgeführt. Gut sagt Münchmeier a. a. O. S. 361: „Das Rechtfertigungsurtheil Gottes ist nach Ritschl das prius, die Gründung der Gemeinde das posterius. Das Recht-

bei Ritschl nicht über die des Alten Testaments hinaus, auch habe der Standpunkt der alten Rationalisten und Schleiermachers Vieles vor Ritschl voraus. Vgl. bes. 322 ff. 325; auch die Vorträge von Kreibitz und H. Schmidt: Versöhnung und Rechtfertigung. Magdeburg 1882, bes. S. 39. 40. 44. 45. Die Artikel: Sünde, Sündenvergebung, Rechtfertigung, Versöhnung, H. E.<sup>2</sup> (alle von H. Schmidt).

253) Münchmeier, a. a. O. S. 360, weist mit Recht auf das Schwanken Ritschls in dieser Frage und namentlich auf eine Differenz in seinem „Unterricht“ mit dem Hauptwerke hin.

fertigungsurtheil über die gesammte Gemeinde, die auf Erden von Christi Erscheinung an bis ans Ende gelebt hat, jetzt lebt und leben wird, ist nach Ritschl bereits gefällt<sup>254</sup>), in Gott fertig gewesen, als die Gemeinde selbst ins Leben trat.“

Es fragt sich hier nun vor Allem, ob das, was Ritschl über die Rechtfertigung der Gemeinde sagt, der Schriftlehre entspricht. Dabei werden wir aber nicht das Wort Rechtfertigung, sondern *Versöhnung* brauchen, welches nach Ritschl mehr den Sekundärbegriff bildet, während bei ihm Rechtfertigung und Erlösung gleichstehen, also den Primärbegriff ausmachen. So haben wir das Recht, für das, was er meint, das Wort Versöhnung zu brauchen<sup>255</sup>). Was nun die biblische Begründung betrifft, so ist nicht zu verkennen, dass sich die Versöhnung auf die Welt und nicht bloß auf die Gemeinde bezieht. Wollten wir dies leugnen, so kämen wir in zu direkten Gegensatz mit der deutlichen Schriftlehre. Denn lassen wir hier zunächst die Lehre von der Prädestination ganz ausser Acht, welche ja die lutherische Kirche auch partikulär auffasst, bleiben wir nur bei den Aussagen über den Umfang des Todesleidens Christi in Bezug auf die Versöhnung stehen, so ist es ganz verkehrt, sich auf die πολλοὶ in Matth. 20, 28 und Marc. 14, 24 zu berufen, da diese Worte schon in den Reden des Heilandes genügend beleuchtet werden. Vgl. Joh. 3, 16: τὸν κόσμον und πᾶς ὁ πιστεύων; Joh. 6, 51 und 12, 31: πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν; an beiden Stellen ist auf den Kreuzestod angespielt. Ferner vgl.: Joh. 1, 29 und Luc. 2, 10; Matth. 11, 28. Daher sind die Aussagen in den

254) Wobei doch gewisse Aeusserungen wieder, trotz der sich als Konsequenz ergebenden Nothwendigkeit der Sünde, nicht an alle Menschen seit Christo denken lassen, da öfter bei Ritschl eine gewisse Aristokratie von Menschen und Völkern sich geltend macht, ein Standpunkt, der an den antiken erinnert. Nur eine geistige und sittliche Elite von Menschen und Völkern bildet das „Reich Gottes“.

255) Von einem wirklichen Sichdecken der Begriffe kann natürlich bei einem so verschiedenen Standpunkte nicht die Rede sein.

apostolischen Schriften durchaus nicht im Widerspruch mit den Evangelien, wenn sie klar und deutlich den Heilswerth des Todes Christi auf alle Menschen ausdehnen. So besonders 1. Tim. 2, 4—6, wodurch Matth. 20, 28 seine richtige Erklärung erhält. Vgl. Röm. 5, 18, wo πάντες mit dem οἱ πολλοὶ der früheren Verse abwechselt, vgl. v. 19. Ferner die Aussagen, wo von Christus gesagt wird, dass er für Alle den Tod schmeckte: Hebr. 2, 9; 2. Kor. 5, 14; dass die Welt mit Gott versöhnt wurde: 1. Joh. 2, 2; 2. Kor. 5, 19; 2. Petr. 3, 9. Am deutlichsten ergiebt sich aber der von uns nachzuweisende Gedanke aus den Aussprüchen, wo auch von denen, welche in Gefahr sind, verloren zu gehen, oder wirklich verloren gehen, gesagt wird, dass Christus für sie gestorben ist: Röm. 14, 15; 1. Kor. 8, 11; 2. Petr. 2, 1.

Wie ist nun das scheinbare Dilemma zu lösen, dass eine Weltversöhnung stattfindet, während über Seligkeit oder Unseligkeit des Einzelnen der Glaube entscheidet? Hier hat die Ritschl'sche Schule den Glauben als Heilsbedingung, „als Akt“ so gut wie bei Seite geschoben<sup>256</sup>). „Die Rechtfertigung und Versöhnung, so wie sie positiv an die geschichtliche Erscheinung und Wirksamkeit Christi geknüpft ist, bezieht sich in erster Linie auf das Ganze der von Christus gegründeten religiösen Gemeinde, und auf die Einzelnen nur demgemäss, dass dieselben sich durch den Glauben dieser Gemeinde einreihen.“ Wer Ritschl aufmerksam gelesen hat, wird bemerken, dass Glauben und „Einreihen in die Gemeinde“ für ihn fast identische Begriffe sind. Sehr richtig sagt Münchmeier<sup>257</sup>): „Die Rechtfertigung ist im Sinne Ritschls bei Gründung der Gemeinde fertig, und der Einzelnen nimmt nur dadurch an der bereits abgeschlossenen Rechtfertigung

256) Ritschl, a. a. O. III<sup>3</sup>, § 22, S. 125 ff. und § 56; bes. S. 515 bis 517 ff. § 61 S. 572, 573 ff.

257) a. a. O. S. 361.

Theil, dass er dieser Gemeinde sich einreihet, das Gut liegt in dem Bereich der Gemeinde: sei ein Mitglied der Gemeinde, dann hast du es.“

Es wird wohl gerade in Bezug auf diesen Punkt vielen, namentlich Jüngeren und mit der etwas „orakelhaften“ Sprache Ritschls nicht so Vertrauten so gegangen sein, dass, falls sie überhaupt zum Verständniss dieser so gerühmten „fides implicita“ gelangt sind, sich erstaunt und hoffentlich schwer enttäuscht von der Dürre und Nüchternheit dieses Standpunktes abgewandt haben. Man fragt sich unwillkürlich: dieser allernüchternste Rationalismus, von dem man beinahe bezweifeln möchte, ob er nach dieser Probe überhaupt noch „begeisterungsfähig“ sei, wie es bekanntlich der alte vielfach war, soll an die Stelle der Kirchenlehre treten, soll sich das Recht anmaassen dürfen, der Kirchenlehre Rationalismus vorzuwerfen und sich dabei mit Emphase auf Luther zu berufen? Dieser sogenannte Glaube tritt durch Vermittelung der Gemeinde und nur in so fern direkt, eigentlich aber indirekt, mit Christo in Verbindung. Denn nur das im Beispiel der Gemeinde fortgepflanzte<sup>258)</sup> Bild Christi, nicht er selbst wirkt auf den Einzelnen ein, um nun innerhalb der Gemeinde die Zwecke des Reiches Gottes, das Handeln aus dem Prinzip der Liebe zu fördern. Keine unmittelbare Berührung, kein direktes Handeln Gottes mit dem Menschen<sup>259)</sup>. Dies ist alles als Mystik und Pietismus zu verwerfen. Zwischen Glaube und Sittlichkeit ist keine

258) So namentlich Herrmann, mit scharfer Scheidung von Glaube und Sittlichkeit.

259) Bekanntlich ist die Frage über „den Glauben als Akt“ gegenwärtig eine der brennendsten in dem Kampf zwischen Kirchenlehre und Ritschl'scher Theologie. Vgl. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1886, bes. S. 83–92. Dagegen Luthardt, Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. s. w. 1886. S. 632–58. Die Antwort von Herrmann: Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie. Freiburg 1887. S. 18 ff., 28 ff.

wirkliche und unmittelbare Verbindung, sondern eigentlich ein klaffender Riss, welcher durch das berühmt gewordene Bild von der Ellipse nur künstlich verdeckt wird. Der Glaube schliesst nach Ritschl Liebe zu Gott in sich, aber nicht Liebe zum Nächsten. Diese letztere ist Folge eines persönlich freien Entschlusses und sittlichen Vorsatzes. Eigentlich ist der sogenannte Glaube nur noch Erinnerung an die Wahrheit, welche Christus uns bezeugt; er wendet sich nicht an den gegenwärtigen Herrn, sondern muss beim geschichtlich vergangenen stehen bleiben, dessen Bild die Gemeinde in sich gegenwärtig haben soll. Sonach ist es ganz konsequent, wenn Ritschl die fiducia aus dem Glauben ausmerzt und nur notitia und assensus, aber auch letzteren nur unter Bedingungen stehen lässt<sup>260)</sup>. „Aus diesen Gründen ist der Glaube an Christus der vollständige und deutliche Ausdruck für die subjektive Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Religion.“ Mit dieser Ueberzeugung soll das Selbstgefühl vermöge der Erkenntniss einen Werth verbinden, welcher auch eine entsprechende Bewegung des Willens in sich schliesst, und die Gleichgültigkeit gegen das erkannte Objekt ausschliesst“<sup>261)</sup>. Mit Recht sagt Münchmeier a. a. O. S. 366: „Man wird sagen müssen, dass diesen Glauben alle die Gottlosen haben, welche zwar den ελεγχος von der Wahrheit der Religion Christi in sich tragen, aber dennoch ihm feind sind.“ (Vgl. Joh. 16, 8; Jac. 2, 19.) Freilich würde Ritschl dieses nicht zugeben, da er eine Liebe in dem Glauben konstatiren möchte, vorausgesetzt, dass diese nicht auf den Nächsten, sondern auf Gott bezogen wird<sup>262)</sup>. Aber

260) Ritschl, a. a. O. III<sup>3</sup>, 560 (1. Aufl. 526).

261) a. a. O. III<sup>1</sup>, S. 524 (1. Auflage). Die 3. Auflage S. 558. 559 hat diese Stelle etwas geändert, ohne den Standpunkt aufzugeben.

262) Dies ist der einzige Grund, warum er den katholischen Begriff des Glaubens als fides caritate formata verwirft. Also nur, weil die Lehre nicht in sein Sittlichkeitsideal passt. Wäre letzteres anders, so würde er den katholischen Begriff annehmen. Aber wie hohl muss ihm dann die fides sein!



gerade aus diesem Versuch, den Glauben mit Liebe auszufüllen, geht hervor, wie leer er ihn sich eigentlich denken muss. Sonst könnte er ja auch nicht von einem deutlichen Mangel an Menschenliebe und einem Erfülltsein von Hochmuth bei hervorragendem Versöhnungsglauben reden, wo jedenfalls auch die „Streittheologen“ wieder ihr Theil mit bekommen. Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn Münchmeier<sup>263)</sup> sein Urtheil über die Ritschl'sche Rechtfertigungslehre, und speciell die Stellung des Glaubens innerhalb derselben, in folgende Worte zusammenfasst: „Wir sehen also, dass die Ritschl'sche Rechtfertigung in allen ihren Beziehungen so gut wie nichts mit unsrer kirchlichen Lehre gemein hat. Ja man muss sagen, es ist ein durchaus verschiedenes religiöses Bewusstsein, das in der Ritschl'schen Rechtfertigungslehre lebt und das in der lutherischen, richtiger gesagt, biblischen Auffassung herrscht und Licht, Heil, Trost und Leben den Bekennern derselben verleiht“<sup>264)</sup>,

Indem wir diese Ritschl'sche Auffassung abweisen, können wir doch nicht umhin zu bemerken, dass das Verhältniss vom Versöhntsein Gottes mit der Welt und dem Glauben als Bedingung der Rechtfertigung des Einzelnen keineswegs leicht zu lösen ist. — Es handelt sich hier namentlich um die Begriffe des Versöhntseins, der ewigen Erwählung und der Taufe einerseits und des göttlichen Zornes andererseits. Wenn nämlich mit der Versöhnungsthat Christi der Zorn Gottes über die Menschheit aufgehoben

263) a. a. O. S. 367.

264) Vgl. König, Der Glaubensakt des Christen. Erlangen und Leipzig 1891; wo mehrere neuere Schriften (auch kürzere Arbeiten in Zeitschriften) über diese Frage besprochen und widerlegt werden. Vgl. S. 20—43 und 64—104 (namentlich über Kaftan, Gottschick und Herrmann). In verdienstvoller und klärender Weise hat derselbe Verfasser in „Neue kirchliche Zeitschrift“, 1890, S. 439 ff. und 515 ff. „Glaubensgewissheit“ u. s. w. nachgewiesen, dass die fiducia nach biblischem Sprachgebrauch zum Wesen des Glaubens gehöre.

wird, so scheint bei der Behauptung, er bleibe noch auf dem Einzelnen, bis er zum Glauben kommt, diese Versöhnung selbst sich in Schein aufzulösen; man könnte fragen, worin denn dann eigentlich der Unterschied von dem bestehe, was die vorchristliche Zeit schon besass und was Christus uns gebracht hat. Darauf ist zu antworten, dass doch auch bei dieser Auffassung die volle Neutestamentliche Herrlichkeit zur Geltung kommt. Schon dadurch, dass mit dem Akte der Versöhnung der Tod überwunden und das göttliche Leben der Menschheit zu Theil wird, zunächst im andern Adam, sofern „ein Mensch wie wir“ in die göttliche Herrlichkeit eingeht. Wenn es auch im Momente der Versöhnung nur dieser eine neue Mensch, der Anfänger und Vollender der versöhnten Menschheit ist: in ihm sieht doch Gott die sich an ihn schliessende Menschheit, in ihm ruht das Wohlgefallen Gottes an Stelle des Zornes auf der entsündigten Menschheit. Dazu kommt ein Zweites. Jeder Mensch, der nun als Nachgeborener von dieser Versöhnung hört, vernimmt auch dann schon, wenn er noch nicht durch die Taufe in das göttliche Leben, in die neue Menschheit eingepflanzt ist, von dem Versöhnungsakte als einem ihm nun zukommenden Rechte<sup>265)</sup>, während früher sein Recht Zorn und Tod war<sup>266)</sup>. Der Eintritt in das Reich der Versöhnten wird ihm gewährt, sofern die Versöhnung selbst nicht mehr als etwas Erwünschtes, Ersehntes erscheint, als etwas, worauf Propheten hinweisen, sondern als eine vollzogene Thatsache, deren volle Kraft uns mit der gläubigen Annahme sofort zu Theil wird.

Und hier werden wir nun mit der grössten Entschiedenheit die Bedeutung des Glaubens betonen müssen. Dabei erinnern wir an das oben über die Stellvertretung

265) Vgl. Kreibitz a. a. O. S. 352.

266) Röm. 6, 23.

Gesagte. Das, was unsre Vorfahren uns an materiellem, moralischem oder geistigem Besitz erworben, muss, wie wir erörterten, von uns innerlich erkannt, anerkannt, angenommen werden, damit es wahrhaft unser Eigentum sei. Wird es in Bezug auf Christi Versöhnungsthat anders sein? Da scheint es nun, als ob der Begriff der ewigen Erwählung einerseits und der Taufe andererseits eine Art Aushilfe gewährte, um die Schwierigkeit zu lösen, welche in dem Gedanken liegt, dass die Welt mit Gott versöhnt ist, während der Einzelne nur bei gläubiger Ergreifung dieser Versöhnung gerechtfertigt, das heisst vom Zorn befreit wird; also doch wohl vorher unter dem Zorn steht.

Was die Prädestination betrifft, so kann sie keinesfalls so verstanden werden, als sei die Zeit für Gott nichts Objektives. Dies hatte unsre frühere Darstellung mit Hervorhebung des geschichtlichen Versöhnungsaktes als einer Aenderung im Verhältniss Gottes zu uns darzuthun versucht, und so können wir uns der Ritschl'schen Auffassung gegenüber nur noch einmal auf das früher Gesagte berufen. Wenn man die Prädestination zur Seligkeit auf Grund des ewigen Liebeswillens Gottes wegen des vorausgesehenen Glaubens der *electi*<sup>267)</sup> so erklärt, als habe Gott ihnen gegenüber schon von Anfang her in diesem Liebeswillen auf den Zorn verzichtet, so wird die Objektivität der Zeit zerstört und damit die Geschichte der Versöhnung. Das Ganze zerfliesst in ein pädagogisches Sichoffenbaren der Liebe Gottes gegenüber der Menschheit, die nur langsam zum Verständniss dieser Liebe erzogen werden kann. Christus ist dann nur Offenbarer, Verkündiger dieser Liebe, und der Tod des Heilandes schwebt trotz des „Berufgehorsams“ in der Luft.

267) Der bekannte altkirchliche Unterschied von *renati* und *electi* wird sehr klar und vollständig entwickelt von Gerhard, *Loci* IV, (Preuss.). *De amissione fidei* (Cotta VIII, 18 ff.).

Sehr gut sagt Kreibitz<sup>268)</sup>: „Die Prädestination bedeutet nur das Aufgenommensein des veränderten Verhältnisses Gottes zur Menschheit und zum Einzelnen in das vorzeitliche göttliche Wissen und Wollen, jedoch so, dass der Uebergang vom Missfallen zum Wohlgefallen und der wirkliche Sündenerlass erst in einem bestimmten Zeitmomente erfolgt. Sie ist kein ewiges Gnadenverhältniss, sondern nur die ewige Bestimmung dafür“.

Sonach haben wir auch bei dem zur Seligkeit Erwählten ein wirkliches Stehen unter dem Zorn zu behaupten, so lange die Rechtfertigung auf Grund des Glaubens noch nicht erfolgt ist. Denn leugnet man dies, so muss man überhaupt alles geschichtliche Werden, oder besser jeglichen Wechsel leugnen; derselbe ist dann für den Menschen nur „Form subjektiver Anschauung“, an welche Gott sich akkomodirt. Wir werden also sagen müssen, dass der Erwählte sowohl, wenn er noch nicht zum Glauben gelangt ist, als auch, wenn er zeitenweis wieder aus dem Glauben gefallen ist, wenn er durch groben Sündendienst oder Unglauben den Gnadenstand verloren hat, ehe er reuig sich zu Gott kehrt, unter dem Zorn steht.

Die Behauptung Ritschl's, nicht die Welt sei versöhnt, sondern die Gemeinde, und darum falle die scheinbar geschichtliche Erlösungs- oder Rechtfertigungsthat Christi mit der ewigen Erwählung Gottes für Letztere zusammen, ist schon oben berührt worden<sup>269)</sup>.

Dabei leugnet Ritschl sehr entschieden die Erwählung des einzelnen Menschen.

268) A. a. O., S. 353.

269) Vgl. Kreibitz a. a. O. S. 356. 357 und besonders Münchmeier a. a. O., welcher sehr scharfsinnig auch die logische Schwierigkeit dieser Ritschl'schen Auffassung kritisirt. Vgl. Ritschl a. a. O. III: § 22, S. 115–133, bes. 124. 125; hierbei kommt die oben erwähnte „antike“ Auffassung Ritschl's hervor, der sich sogar Paulus unterordnen muss: vgl. 129. 130 (!) „Paulus konnte aus dem Umfang seiner Kenntniss der verschiedenen Völker heraus behaupten, dass das Chri-

Der Schriftbeweis Ritschl's wurde theilweis schon oben besprochen, in sofern wir nachwiesen, dass nicht die Gemeinde, sondern die Welt versöhnt (oder nach Ritschl gerechtfertigt) sei. Hier haben wir noch hinzuzufügen, dass es eine Hauptschwäche der Ritschl'schen Theologie ist, wie beim Glauben, so bei der Erwählung, vom Einzelnen abzusehen und an Stelle desselben die Gemeinde zu setzen. Man braucht nur Luc. 15 zu vergleichen, um den Werth des Einzelnen vor Gott und Christo zu verstehen. Und wie kommt Ritschl mit den ernstesten Reden des Heilandes zurecht, wo auch der Einzelne gewarnt wird, sein Heil zu bewahren, damit er es nicht verliere<sup>270</sup>). Wie geht in den letzten Gerichtsreden die Bedeutung des Einzelnen durch die ganze grossartige Schilderung hindurch<sup>271</sup>). So müssen auch Röm. 9, 11 und Gal. 1, 15 denselben Gedanken bestätigen, während Röm. 8, 29 ff.; Ephes. 1, 4; 1. Petr. 1, 1 nicht die Gemeinde besonders betont, welche gar nicht erwähnt wird, sondern zunächst Einzelne, welche gläubig geworden sind. Dabei ist wohl ohne Weiteres zuzugeben, dass der Begriff der Erwählung, wie schon unsre alten Dogmatiker lehren, in verschiedener Weite und Enge zu fassen ist (Vgl. den vortrefflichen Abschnitt bei Hutter, Loci, p. 771 ff.).

stentum den Barbaren und Skythen ebenso zugänglich sei, wie den Juden und Hellenen. „Wir (!) hingegen wissen“ u. s. w. Bei solchen Stellen kann man wohl von einem verschiedenen „religiösen Bewusstsein“ (Münchmeier) reden.

270) Z. B. Joh. 15, 1–6; Luc. 17, 32.

271) Z. B. Matt. 25, 1–13; 14 ff. 24, 46 ff. 40–42. Luc. 12, 35–49. Wir wissen sehr wohl, dass die Ritschl'sche Exegese, sich über solche „Stellen“ sehr vornehm hinwegsetzt. Man kann sich nicht deutlicher darüber aussprechen, als Ritschl in „Theologie und Metaphysik“ S. 42–44 den Nachweisen von Weiss gegenüber gethan hat. Hoffentlich gehen in Folge dessen recht Vielen die Augen darüber auf, wie selbstbewusst dieses „Wir“ der Schrift sich gegenüber stellt!

Aber selbst wenn die meisten der genannten Stellen nur zunächst auf die Berufung aus der Welt in die Gemeinschaft Christi zu verstehen wären, so wird doch nicht zu leugnen sein, dass gewisse Aussagen von dem Bleiben und Beharren in der Gemeinschaft Christi auch gerade dem Einzelnen gelten<sup>272</sup>). (Vgl. Kreibitz S. 356). Auch die Taufe kann uns in der sehr schwierigen Frage über das Verhältniss des Versöhntseins Gottes mit der Welt, im Vergleich zum Ergreifen der Versöhnung durch den Glauben, keinen wesentlichen Anhaltspunkt geben. Denn mag man ihre objektiv-sakramentale Kraft noch so sehr hervorheben; mag man die Lebenseinpflanzung der neuen Menschheit des „andern Adam“ noch so lebendig durch den Taufakt vermittelt denken: die lutherische Lehre hat sich doch nie entschliessen können, eine wirkliche Exstirpation der Erbsünde durch sie zu lehren, wie das Tridentinum<sup>273</sup>). Ja, wenn wir Frank richtig verstanden haben, namentlich in seinen neuesten Auslassungen<sup>274</sup>), so tritt eigentliche Sündenvergebung erst als Folge der Rechtfertigung auf<sup>275</sup>). Letzterer Akt ist aber ganz undenkbar ohne den aneignenden Glauben. Dieser ist aber nach Paulus „nicht Jedermanns Ding“. Und so muss, wenn man nicht die geschöpfliche Freiheit in die göttliche Machtvollkommenheit aufgehen lassen will, um so in den Determinismus zu gelangen, mit dem Glauben als *conditio sine qua non* zum Eintritt in die Gemeinschaft der thätlich

272) Vgl. Hutter a. a. O. p. 809. 810 über das *liber vitae*, ein Ausdruck, der bekanntlich gerade von Einzelnen gebraucht wird. Freilich ist auch diese Bezeichnung enger und weiter zu fassen. Dies gilt auch gegen die Auffassung von Hofmann.

273) Chemnitz: Examen Conc. Trid. ed. Preuss., S. 99 ff. und S. 271 ff.

274) Vgl. oben.

275) Vgl. den gut orientirenden Vortrag von Schnedermann: „Frank und Ritschl“, worin er Ersteren vor dem Vorwurf des Subjektivismus zu vertheidigen sucht. Erlangen und Leipzig 1891, bes. 35 ff. 40 ff.

Gerechtfertigten voller Ernst gemacht werden. Es ist hier deutlich zu unterscheiden zwischen der Welt im Ganzen und dem einzelnen Menschen. Vielleicht kann ein Beispiel dieses Verhältniss erläutern. Denken wir uns die Anzeige einer grösseren Hoffestlichkeit. Gesetzt den Fall, es werden sämtliche hoffähige Chargen geladen, unter Umständen zu erscheinen befohlen<sup>276</sup>). Jeder, welcher Hoffähigkeit besitzt, hat das Recht, eventuell die Pflicht, zu erscheinen. Dennoch wird Niemand zugelassen, welcher nicht die zur Festlichkeit officiell vorgeschriebene Kleidung trägt<sup>277</sup>). Nach gewöhnlicher Ordnung ist bei Nichterfüllung der vorgeschriebenen Bedingung, trotz sonstiger denkbar höchster und distinguirtester Stellung oder Anerkennung von persönlichen Verdiensten, das Erscheinen einfach unmöglich. Jedermann weiss dies und Jedermann richtet sich danach. Ich wähle das Beispiel deswegen, weil das gleiche Recht der Hoffähigkeit dennoch die Erfüllung einer bestimmten Bedingung, um trotz des Rechtes thatsächlich zugelassen zu werden, nicht ausschliesst, sondern voraussetzt. Die Anwendung ergibt sich von selbst. Unsre Hoffähigkeit bei Gott ist begründet durch den Versöhnungsakt Christi<sup>278</sup>). Wirklichen Zutritt aber erhalten wir nur durch das Anlegen des geforderten Kleides, durch gläubige Ergreifung Christi. Sonst werden wir trotz des Verdienstes Christi ausgeschlossen und stehen unter dem Zorn. Noch treffender wäre ein Beispiel, wo eine Anzahl Menschen straffällig geworden ist und in hochherziger Weise Verzeihung erhält, aber nur unter Er-

276) In Russland z. B. die 4 ersten Rangklassen.

277) Man wundert sich vielleicht, warum ich ein Bild aus dem modernen Hölleleben wähle und nicht einfach Matth. 22, 1—14 bespreche. Doch hier ist ja eben die Frage, was das „Kleid“ sei.

278) Ritschl würde mit seinen „Juden und Hellenen“ im Gegensatz zu „Skythen und Barbaren“ eine Art Rangklassensystem im Reiche Gottes einzuführen geneigt sein. S. oben. Wir halten es trotz Ritschl mit Paulus Gal. 3, 28.

füllung gewisser Bedingungen, etwa der Abbitte, oder eines Probejahres mit relativer Freiheitsbeschränkung und dergleichen; natürlich ist bei Anwendung solcher Beispiele jeglicher Schatten von Pelagianismus zu meiden.

Es ist hierbei aber noch auf einen Umstand hinzuweisen, welcher das Unbefriedigende in der Vorstellung vom thatsächlichen Versöhntsein der Welt im Gegensatz zur thatsächlichen Verwerfung der Versöhnung durch den Unglauben wenigstens zu klären geeignet ist. Wir erinnern hier nämlich wieder an die Objektivität der Zeit. Wenn es heisst: die Welt ist mit Gott versöhnt, so gilt dies natürlich auch für die kommenden Geschlechter, die noch geboren werden sollen. Trotzdem sind diese selbst noch nicht da. Wenn man sagt: sie sind da in der Vorstellung Gottes, so muss diese „ideale Präexistenz“ noch genauer bestimmt werden<sup>279</sup>). Jedenfalls wird Kreibig vollkommen Recht haben, wenn er, auch diese ideale Präexistenz zugeben, sagt: a. a. O. S. 352, „Die Menschheit als Ganzes ist ja ein noch gar nicht real gewordener, idealer Begriff, der auch Persönlichkeiten, welche erst in der Zukunft existiren sollen, in sich begreift, während der Glaube, als ein ganz bestimmter Lebens- und Willensakt, ein konkretes Subjekt voraussetzt.“

Am meisten Grund scheint gegen diese sozusagen getheilten Resultate der Versöhnungsthat das zu haben, was man in Bezug auf den göttlichen Heilswillen gesagt hat. Es fände, nämlich bei einem so beschaffenen Resultate eine Art „Bruch<sup>280</sup>“ (Ritschl) in der Anschauung von Gott statt, der darin offen zu Tage trete, „dass Gottes öffentlicher im Evangelium erkennbarer Wille auf das Heil Aller gerichtet

279) Frank hat diesen Gedanken entwickelt im System der christlichen Wahrheit, 2. Aufl. I, 271. Vgl. Thomasius Christologie (v. Winter) I, S. 108. 109.

280) Kreibig, S. 354. Vgl. Ritschl a. a. O. § 22 S. 116 ff.

sei, und dass sein geheimer eigentlich wirksamer Wille unter der Bedingung des Glaubens nur auf einen Theil der Menschen bezogen sei<sup>281</sup>).“ Wir wissen, wie sich Ritschl hilft. Er setzt ewige Erwählung und Rechtfertigung gleich, d. h. letztere nur als Offenbarwerden dessen in menschlicher Anschauung, was schon von Ewigkeit her wirklich war, und leugnet andererseits die Erwählung Einzelner<sup>282</sup>). Wir brauchen auf diese Gedanken nicht mehr näher einzugehen und halten uns an die klare Schriftlehre, welche durch keine noch so scharfsinnige und künstliche Exegese umgestossen werden kann. Und bleibt hier ein Geheimniss, so ziehen wir bei unserer stückwerkartigen<sup>283</sup>) Erkenntniss die Annahme eines solchen vor, als dass wir die geschöpfliche Freiheit einerseits, das Erwähltsein Einzelner andererseits aufgeben. Es muss hier voller Ernst gemacht werden mit der persönlichen Freiheit, mit dem unendlichen Werth einer Menschenseele, die denselben freiwillig verschmerzen kann, vor allen Dingen mit der Sünde als nicht von Gott geordnet, am wenigsten verursacht, sondern durch des Menschen Schuld entstanden, darum wirklich Schuld begründend und den, welcher freiwillig in ihr verharren will, verdammend. Wir wenden uns nun zu der dritten oben erwähnten Frage.

3. Was bedeutet die Aufhebung, Erschöpfung der Sündenstrafe durch das Versöhntsein in Christo, da doch Gottes Sündenstrafen in der Welt weiter zu gehen, ja sich zu steigern scheinen, um in der Verdammniss zu gipfeln?

Schon im vorigen Abschnitt wiesen wir darauf hin, dass in Christo der Tod innerlich überwunden ist. Dies kommt in prophetischer Weise zur Geltung durch die Zeichen der Natur bei Jesu Tod und das Erdbeben bei der Aufer-

281) Ritschl, a. a. O.

282) s. oben. Vgl. 117. 118 bei Ritschl.

283) 1 Kor. 13, 12.

stehung<sup>284</sup>); ferner durch das wunderbare Ereigniss des Hervorkommens der „Heiligen, die da schliefen“ aus den Gräbern, Matth. 27, 52. 53. Wie hier das Sichöffnen der Gräber durch das Erdbeben am Karfreitag mit der Auferweckung der Leiber am Auferstehungstage Christi zu vereinigen ist, mag immerhin schwierig sein; wir begnügen uns damit, dass das Hervorkommen der Leiber, also doch wohl eine wirkliche Auferweckung, zugleich mit oder nach der Auferstehung Christi erzählt wird, nicht als ein Ereigniss, welches ihr vorausgeht<sup>285</sup>). Diesem prophetischen Akte, der durch das Erscheinen der Heiligen an Viele die vollendete Thatsache der Todesüberwindung verkündigen und zugleich unauslöschlich anschaulich darstellen soll, entspricht doch wohl der Uebergang der alttestamentlichen Gläubigen aus der Scheol als dem Ort der Indifferenz<sup>286</sup>) in den Himmel. Allerdings lässt sich über diesen Vorgang nur aus einigen Schriftaussagen Sicheres schliessen. Aber wenn der Heiland in seiner Gemeinschaft das Paradies verheisst, wenn Abraham den Tag des Heilandes sieht und sich freut, wenn Paulus von einer Gefangennahme des Todes<sup>287</sup>) und seiner Gewalten und einer Wegführung im Triumph redet, so werden wir doch, in Verbindung mit dem geheimnissvollen Zeichen der Heiligenauferweckung bei Christi Auferstehung und etwa der Erscheinung eines Moses und Elias auf dem Berge der Verklärung, ein Recht haben, das, was den in Christo gläubig Verscheidenden zu Theil wird, nun auch den alttestamentlichen Gläubigen zuzusprechen. Schon

284) Ein hiesiger Volksaberglaube behauptet, dass am Auferstehungsfeste die Sonne heller glänze als gewöhnlich. Das Volk ahnt in seiner Weise, dass die Auferstehung Naturverklärung zur Folge hat.

285) Am wenigsten eine sogenannte „Geistererscheinung“, die überhaupt die Bibel gar nicht kennt. Dies gegen Güder, v. Rudloff, Martensen u. A. Wie klar sieht hierin die altlutherische Dogmatik.

286) So auch Kliefoth, Eschatologie, S. 95 ff.

287) Kol. 2, 15.

allein dieser Vorgang, in Verbindung mit dem Recht jedes in Christo gläubig Sterbenden, bei dem Herrn zu sein, wenn auch noch nicht im Leibe der Verklärung, ist eine sieghafte Aufhebung des Todes, der Sünde Sold, welcher bisher, wenn auch modificirt durch die Offenbarung göttlicher Liebe und Geduld, die Menschheit beherrschte.

Schwierig wird aber nun die Frage, wenn wir auf den Fortgang der Welt seit Christi Versöhnungsthat blicken. Denn was das Naturübel betrifft, so hat die Natur zwar beim Tode und der Auferstehung Christi die Theilnahme an ihrem Herrscher bezeugt, aber eine Naturverklärung findet nicht statt; die Kreatur bleibt unterworfen der Eitelkeit<sup>288)</sup> und das Freiwerden derselben wird von Paulus als etwas lebhaft Erhofftes, also noch nicht Vorhandenes bezeichnet<sup>289)</sup>. Ähnlich verhält es sich mit dem geselligen Uebel<sup>290)</sup>; ist es doch die Aufgabe der Kinder Gottes, durch die Leiden, welche die Welt in ihrer Verblendung<sup>291)</sup> ihnen zufügt, in die Herrlichkeit einzugehen, um darin Christo ähnlich zu werden. So ist schon zu vermuthen, dass die Uebel selbst eher grösser als kleiner werden, da nun die Gesellschaft sich in zwei Lager spaltet, von denen das eine verfolgt, das andere leidet.

Dazu kommt noch, dass die bisher waltenden göttlichen Gesetze fortwirken, wonach die Sünde sich selbst bestraft und auch ohne positive göttliche Verhängung<sup>292)</sup> die Gesellschaft, den menschlichen Leib, wie im Anschluss daran die Natur zerfrisst und zerstörend weiter wirkt. Es scheint ja auch ganz undenkbar, dass diese seit Jahrtausenden bestehenden Gesetze, wonach die Sünde den Tod zum Lohn hat und zwar den

288) Röm. 8, 18 ff.

289) ἀποκατάστασις „Hinblicken mit aufgerecktem Halse“.

290) S. oben und namentlich Schleiermacher.

291) Joh. 16, 1—4.

292) Der Unterschied von natürlicher und positiver Strafe.

Tod im weitesten Sinn, mit einem Schlage durch Christi Versöhnungsthat sollten aufgehoben werden.

Es fragt sich nun, in wieweit diese fortwirkenden geselligen und Naturübel wirkliche Strafen im Sinne der Vergeltung zu nennen sind, das heisst vom Zorne Gottes verhängt, oder Züchtigungen der erziehenden Liebe, also Gnadenmittel, die auf Aneignung der Versöhnung hinzielen. Wir werden uns hier noch einmal mit dieser Frage, welche schon oben erwähnt wurde, auseinander zu setzen haben. Gilt auch nach der Versöhnungsthat Christi der Satz: alle Strafe, welche nicht Verdammniss ist, ist Strafe und Züchtigung zugleich? Und wenn wir ihn auch hier bestätigt finden: Ist jede Züchtigung, jedes Leiden überhaupt, zugleich Strafe? Wir haben uns hier mit dem Hengstenberg-Kreibig-schen<sup>293)</sup> Standpunkte abschliessend zu verständigen. Beide behaupten nämlich Letzteres, wie wir schon oben sahen, im Widerspruch mit unsrer altprotestantischen Dogmatik, deren wesentliche Gedanken in schöner biblischer Entwicklung von Delitzsch wiedergegeben worden sind. Es ist dabei in der Hengstenberg'schen Darstellung noch besonders auffallend, dass er, an präciser Unterscheidung weit hinter der alten Dogmatik zurückbleibend, weder zwischen Strafe und Züchtigung selbst klar unterscheidet, im Gegentheil die Schriftstellen, welche dafür verschiedene Bezeichnungen haben<sup>294)</sup>, ganz promiscue anführt, noch auch den Begriff des vergeltenden Zornes im Unterschied von der zur Versöhnungsaneignung treibenden Liebe deutlich hervorhebt. Diese Unterscheidung muss doch, wie schon Gerhard und Chemnitz<sup>295)</sup> erkannt hatten, von der grössten

293) Hengstenberg a. a. O. S. 1066 ff. 1083 ff. Kreibig a. a. O. S. 369—379, cf. 78 ff.

294) Wie schon Julius Müller sehr klar erkannt hatte. a. a. O. I. S. 329—338. Vgl. Ritschl a. a. O. III<sup>3</sup>, § 9 u. 10, bes. S. 47—52.

295) s. oben.

Wichtigkeit sein und im Anschluss an das im vorigen Abschnitt Erörterte geradezu den Schlusspunkt unsrer Besprechung bilden. Wir werden dabei in der Bestimmung des Verhältnisses von Strafe und Züchtigung am besten drei verschiedene Gebiete oder Gruppen der nachchristlichen Menschheit unterscheiden:

- a) Nichtberufene.
- b) Berufene und zugleich Gläubige.
- c) Berufene und zugleich Ungläubige.

#### a) Nichtberufene.

Auch für sie sind die Strafen in Christo aufgehoben, das heisst: sobald ihnen Jemand die frohe Botschaft und das gütige Wort des Lebens bringt, haben sie Theil an der vollen Herrlichkeit des neuen Bundes. In ihrem gegenwärtigen Zustande gilt jedoch für sie ganz dasselbe Gesetz des vergeltenden Zornes, wie wir dies oben nachwiesen. Nur wird hier hervorzuheben sein, dass das Licht der berufenen Gnade doch schon durch das thatsächliche Vorhandensein des Evangeliums und seiner Mächte auf die sittliche und religiöse Weltanschauung der meisten nicht berufenen Völker bedeutend einwirken wird<sup>296</sup>). Dazu kommt, dass der Unterschied von Solchen, welche nach unsren früheren Nachweisen „aus der Wahrheit“ sind und schon ahnungsweise empfänglicher die an sie herantretenden Stimmen Gottes in Natur und Gewissen oder im Walten der Geschichte hören, sich durch diesen Einfluss der, so zu sagen

296) Ich verweise hier Kenner auf die sich ändernde Sagenbildung, so bald die Völker mit den Kulturmächten des Christentums in Verbindung kommen. So z. B. in Indien, in Afrika, bei den Indianern. Ihre früher feststehende Weltanschauung kommt durch diese Mächte ins Schwanken, ins Rollen. In der alten Zeit beginnt dieselbe Erscheinung namentlich zur Zeit der letzten Antonine sich kund zu thun; im literarischen Kreise der Julia Domna dominirt sie geradezu. Vgl. Réville a. a. O.

indirekten Berufung, oder, wie Musäus sagt, der *manductio* viel schärfer abheben wird, gegenüber den die heidnische Finsterniss Liebenden und mehr sich in ihr Verstockenden. Von diesem lichterem, ernsteren Kreise der Heidenwelt wird die Strafe dann auch immermehr als Züchtigung erkannt werden. In dem sich verfinsternden Theile der Nichtberufenen kann die eigentliche Strafe sich noch steigern, und durch innere Gewissensvorwürfe oder göttliche Gerichte verstärkt werden, namentlich, wenn die Kenntniss der christlichen Gedankenwelt von ferne an sie herantritt.

Um so mehr erwächst daraus die Pflicht für die Christenheit, aus Nichtberufenen Berufene zu machen. Versäumt sie diese Pflicht, so hindert sie durch Trägheit und Unglauben, dass die nichtberufene, ungläubige Welt aus dem Tode ins Leben, aus dem Zorn in das Reich der Gnade gelangt. Sagt man: wie kann sich denn Gott so an die Menschenarbeit binden? Hat er die Welt versöhnt, so wird er doch selbst dafür sorgen, dass diese versöhnte Welt aus dem Tode zum Leben gelange; so verkennt man die göttliche Ordnung, ich möchte sagen, die sich selbst entäussernde Akkomodation an die von ihm geschaffene Welt und Zeit. Gott lässt durch Vermittelung der berufenen Christenheit seine Welt aus dem Tode zum Leben bringen. Je mehr die Unberufenen die Herrlichkeit des Christentums kennen lernen, um so mehr wird auch, ehe sie thatsächlich berufen werden, diese Herrlichkeit sie befreien aus den oben genannten Strafständen; das Evangelium wird ihnen mit der ewigen Wahrheit zugleich wahre äussere Freiheit, wahre Kultur, wahre Lebensfreude bringen<sup>297</sup>).

297) Warneck, *Mission und Cultur*. Gütersloh. 1870. S. 92 ff. Eine sehr lesenswerthe Schrift. Wangemann, zweites Reisejahr in Süd-afrika. Berlin. 1886, bes. S. 213 ff. Die Mission erscheint hier als Leben- und Freudebringerin. Grundemann, *Leben Riedels* (auf Celebes). Gütersloh. 1873. bes. S. 188—203.

Dabei bleibt freilich Manches dunkel und geheimnissvoll. So z. B. das Aussterben mancher Völker, wenn sie mit der christlichen Kulturwelt in Verbindung treten. Heutzutage ist man nicht mehr so thöricht, der Mission selbst, als veranlasse sie ein solches Aussterben, einen Vorwurf darüber zu machen. Sehr oft ist es doch <sup>298)</sup> die theils rücksichtslose Staatsraison, welche, auf keineswegs christlichen Principien ruhend, das Recht des Stärkeren und Intelligenteren benutzt, um zu verdrängen, zu vertilgen; theils der Abschaum der Handels- und Verbrecherwelt, welche vorher in furchtbar verborgener <sup>299)</sup> Arbeit das Mark des Volkes zerstört hat, ehe die eigentliche Bekanntschaft desselben mit wahrer Gesittung beginnt. Wo aber das Volk sich schon vorher selbst so zu Grunde gerichtet hat, dass es aussterben muss, z. B. durch die oft religiös bemäntelte Sitte des Kindes-, speciell Mädchenmordes, oder folge der rohesten sexuellen Unordnung, dann trägt es eben als Volk die Strafe seiner Sünden. Aber selbst hier tritt das Licht des Evangeliums vielleicht wie ein Abendroth an die in ihren Sünden sterbende Nation heran, zeigt, dass auch diese Strafen, bussfertig erkannt, zur Züchtigung werden können für den, der sich dadurch zur Quelle wahrer Heilung hinweisen lässt.

Wir erwähnen hier noch einen Gedanken, welcher besonders von dem jüngst verstorbenen geistvollen Fabri <sup>300)</sup> ent-

298) Z. B. in Neu-Holland und Nord-Amerika. Vgl. über andere Beispiele. Warneck a. a. O. S. 200–221.

299) So in Neu-Holland. Vgl. Schneider: Mission in Australien. Gnadau. 1882. Der Verfasser braucht sehr treffend das Bild von einem Kranken, welcher lange Zeit ganz falsch behandelt worden ist. Endlich kommt der richtige Arzt; aber es ist schon zu spät; die Kräfte versiegen; der Kranke ist leiblich nicht mehr zu retten. S. 38 ff. 49 ff. 60. Warneck a. a. O. S. 221. 274. Er nennt die Missionsarbeit geradezu eine „Sühne“ für die an nichtchristlichen Völkern begangenen Verbrechen.

300) Entstehung des Heidentums und Aufgabe der Heidenmission. Barmen 1859 S. 24, 25 ff. Der Verfasser wendet seine Untersuchungen dazu an, um die Missionsaufgabe als „Einzelbekehrungsaufgabe“ zu bestimmen. Wir können ihm hier nicht folgen. Vgl. S. 55 ff.

wickelt worden ist. Er sucht die Katastrophe der Völkerzerstreuung in Genes. 11. zu erklären und weist darauf hin, dass schon im Wohnort, im Schädelbau, in der Vertheilung der Völker auf der Erdoberfläche eine gewisse göttliche Nemesis sich zeige. Es scheine fast so, als ob der schon durch seine geistige und körperliche Veranlagung der niedrigsten Menschenklasse angehörige Wilde sich nicht zur vollen Höhe und zum vollen Verständniss der eigentlichen Aufgaben des Reiches Gottes aufrufen könne. Hierin wirke eine Art Nemesis, eine Vergeltung <sup>301)</sup>. Es fragt sich doch, ob wir soweit gehen dürfen. Wenn auch der Fluch Noahs zunächst nicht Ham, sondern Kanaan trifft, so ist doch nicht zu vergessen, dass gerade roher be-  
anlagte Völker <sup>302)</sup> das Evangelium viel leichter und oft auch tiefer mit dem Herzen aufnehmen als alte Kulturvölker. Es wird wohl hier nicht direkte Strafe, sondern göttliche gub-  
ernatio anzunehmen sein, welche jeden Menschen, jedes Volk an den Platz stellt, der ihm zukommt <sup>303)</sup>. Diese Pädagogik erinnert mehr an den Unterschied von arm und reich, gebildet und ungebildet, worin sich oft die tiefste göttliche Leitung mit der Menschheit kundthut, um sie für das ewige Leben zu gewinnen. Und wie erschütternd wirkt oft diese göttliche Pädagogik der Völker, wenn sie in den Kreis der Berufenen treten, und nun die Hand, welche „Alles wohl macht“, auch in den Geschicken und Führungen ihres Volkes kennen lernen.

301) Die Fabri'sche Auffassung darf nicht mit der Ritschl'schen verwechselt werden. Denn Fabri lehrt Schuld und Strafe der Sünde.

302) z. B. die dravidischen in Indien.

303) Allerdings können Beschreibungen wie Gundert: Asante. 4 Jahre Gefangenschaft nach Tagebüchern von Ramseyer und Kühne. Basel. 1875, S. 113 ff. und öfter, den Eindruck erwecken, als wirke der Noachische Fluch noch fort. Vgl. v. Oettingen: Zur Geschichte des Jenseits. Dorpat. Karow. 1889, S. 7 (nach Chantepie de la Saussaye).



In diesem ganzen Kreise der Nichtberufenen<sup>304)</sup> wird also Strafe und Züchtigung zusammen sein. Wie steht es nun

**b) In dem Kreise der Berufenen, und zugleich Gläubigen?**

Hier behaupten wir entschieden in Uebereinstimmung mit den alten Dogmatikern, und unter den Neueren namentlich mit Delitzsch gegen Hengstenberg und Kreibig, dass für den, welcher kraft der Versöhnungsthat Christi durch den Glauben gerechtfertigt ist, alle Strafen aufgehoben sind. Ueberall, wo Strafe vor der Verdammniss vorkommt, ist sie Strafe und Züchtigung zugleich; aber hier leugnen wir eben, dass Strafe überhaupt noch vorhanden sei. Hier ist das, was Strafe zu sein scheint, was für Nichtberufene und ungläubige Berufene wirkliche Strafe ist, blos noch Züchtigung. Es gilt dies für alle „Lebenshemmungen“ (Schleiermacher, Ritschl) für alle Natur- und geselligen Uebel, für alle nach dem Gesetz einer inneren Nemesis in Völkern und Familien fortwirkenden Ueberlassung an Todes- und Verderbensmächte<sup>305)</sup>, für alle früher in einer Zeit des Unglaubens und Sündendienstes begangenen Verfehlungen und Verbrechen, deren Folgen man tragen muss. Sie sind für den durch Christum Gerechtfertigten nun im weiteren Sinn Gnadenmittel, um ihn aus der argen Welt zu sich zu ziehen. Ja, es kann eine christliche Bewährtheit geben, wo selbst das Züchtigungsleiden wenigstens zeitenweis aufhört und an seine Stelle das Prüfungsleiden, ja das eigentliche Zeugnisleiden in der Nachfolge Christi tritt.

304) In direktem und speciellem Sinn genommen, im Unterschied von der *manductio* des Musäus. S. oben.

305) Vgl. die oben genannten Beispiele über den Fluch in der Heidenwelt.

Wenn man sich in Bezug auf Letzteres auf Hus und seine brieflichen Bekenntnisse im Kerker beruft, um zu beweisen, dass sogar im eigentlichen Martyrium noch Strafe vorhanden sei<sup>306)</sup>, so fragt es sich eben, ob Hus diesen klaren Unterschied von Strafe und Züchtigung überhaupt erkannt hat. Ist dies nicht der Fall, so braucht er das Wort Strafe im Sinn des gewöhnlichen Sprachgebrauchs, wo man z. B. die Züchtigung bei Kindern fasst immer Strafe nennt. Hier handelt es sich aber um eine dogmatisch präzise Bestimmung und da kann Hus trotz seiner Erfahrung und seines Zeugentodes nicht genannt werden; um so weniger, als auch Luther in dieser Sache trotz seiner sonstigen theologischen Genialität nicht klar sieht. Luther meint nämlich, ähnlich wie Hengstenberg, es sei bei dem Gläubigen zwischen dem Sünder und der Sünde zu unterscheiden. Ersterer werde, sofern er das Verdienst Christi im Glauben ergreift, nicht eigentlich bestraft, wohl aber seine Sünde<sup>307)</sup>. Th. Harnack fasst sein Urtheil über die von ihm angeführten und besprochenen Stellen aus Luther's Schriften<sup>308)</sup> in folgende Worte zusammen: „Der Zorn ist also nicht ein solcher, der aus der Liebe stammt, sondern, der von der über ihn verfügenden Liebe begleitet, beherrscht und regiert ist. Gott zürnt nicht im strengen Sinne, weil er liebt, wohl aber züchtigt er und verwendet den Zorn für die Züchtigung, weil er liebt“. Und weiter

306) Vgl. Kreibig a. a. O. Es thut uns wirklich leid, dass Kreibig, der sonst so umsichtig abwägt, so gut orientirt ist, so klar die Schriftlehre gegenüber Ritschl vertheidigt, in diesem Punkt, wie es scheint, durch Hengstenberg irre geführt wird. Unsre Auffassung stimmt soviel wir sehen, zusammen mit der alten Dogmatik, mit Delitzsch, J. Müller und Th. Harnack.

307) Th. Harnack: *Luther's Theologie*. Erlangen. 1862. I, S. 405 ff.

308) Vgl. namentlich Walch: 6, 1787; 7, 643; 6, 3325; 1, 1060; und Harnack. I, S. 303 ff.

unten<sup>309</sup>). „Wenn auch der Zorn in der väterlich züchtigen Strafe hinsichtlich der Dignität der Liebe Gottes in Christo nicht gleich steht, so macht er doch, was seine Realität anlangt, durchaus gleiche Ansprüche, anerkannt und befriedigt zu werden. Anders sind alle Acusserungen Luthers über die Strafe Gottes, auch die über die Liebesstrafen, schlechthin unverständlich“<sup>310</sup>). Wir können hierin, wie auch Th. Harnack mit Recht mehrfach hervorhebt, Luther nicht folgen und finden in den Ausführungen der alten Dogmatiker darin einen Fortschritt der präciseren Formulirung<sup>311</sup>), obgleich sie die Begriffe des Zornes und der Liebe, welche Luther hervorhebt, nicht so klar unterscheiden. Es könnte hier nur die Frage entstehen, ob nicht trotz der Abweisung jener Unterscheidung von Sünder und Sünde in der Beziehung ein Unterschied zu machen sei<sup>312</sup>), als zwar kraft der Sündentilgung Gott auf den in Christo Gerechtfertigten gnädig herabblicke, sofern dieser die Rechtfertigung im Glauben festhalte, das Festhalten im Glauben aber so selten vorkomme, der sogenannte Gläubige vielmehr beständigen Anfechtungen und Schwankungen unterworfen werde<sup>313</sup>). Dies habe Gott vielleicht vorausgesehen und nun „Lebenshemmungen“, natürliche und positive Strafen, Natur- und gesellige Uebel in seiner Voraussicht so geordnet, dass sie auch dem Gläubigen, der doch thatsächlich immerfort mit dem eignen Unglauben kämpfe, zur Strafe werden<sup>314</sup>).

309) S. 406.

310) Vgl. a. a. O. S. 419 ff., 425, 426 ff.

311) Sehr klar ist namentlich Baier, welchem auch Delitzsch folgt.

312) So Kreibig. S. 376. Anmerkung gegenüber Hengstenberg.

313) Harnack a. a. O. S. 424, 425.

314) So glauben wir Kreibig zu verstehen, wenn er sagt: a. a. O. S. 376. „Mit dem Zurücktreten des Glaubenslebens taucht auch das Schuldbewusstsein wieder auf, und er“ (nämlich der Gläubige) „weiss

Uns scheint diese Auffassung unmöglich. Mag der Glaube noch so schwach sein, mag er unter den Anfechtungen und Prüfungen fastersticken, mag er gänzlich fühllos sich nur an das Wort klammern, er bleibt doch in aller Schwachheit Glaube. Ich verweise hier auf den in seinem Heroismus grossartigen Ausspruch Luthers (W. 5, 1788 ff.): „In solchem Glauben überschreiten und überwinden die Seinen den Teufel und sagen: dennoch ist es nicht der Tod, noch Zorn; dennoch ist es gnädige Züchtigung und väterliche Strafe, dennoch weiss ich, dass er mich dem Tode nicht übergiebt; und will es dennoch nicht glauben, dass es Zorn sei, und wenn es alle Teufel in der Hölle sagten auf einem Haufen; ja, wenn es gleich ein Engel vom Himmel sagte, so sei er verflucht<sup>315</sup>); und wenn es Gott selbst sagte, so wollte ich doch glauben, er versuchte mich wie Abraham und stellte sich so zornig und wäre nicht ernst; denn er widerrufet sein Wort nicht. Es soll heissen: er züchtigt mich also, aber er will mich nicht tödten<sup>316</sup>). Dabei bleibe ich und lasse mir es nicht nehmen noch anders deuten, dolmetschen noch auslegen.“

Würde der Kreibig'sche Gedanke weiter ausgeführt, so käme man zu dem Resultat, dass eigentlich nirgends in der Welt (d. h. diesseits des zeitlichen Todes) die Strafe aufgehoben sei. Gott hat dann den Unglauben der Menschen schon so vorausgesehen, dass er in seiner Regierungsweisheit so wohl die natürlichen als

sich, wenn er leidet, immer noch von Gott gestraft, ja er weiss sich nicht nur gestraft, sondern er wird es wirklich.“ In den Aussprüchen, welche Kreibig in der Anmerkung 377, 378 aus alten Dogmatikern anführt, fehlt ganz die Frage über „Zorn“ oder „Liebe“, welche hier entscheidet. Viel eher könnte sich Kreibig auf Luther berufen, falls es möglich ist, seine Aussprüche wirklich auf eine einheitliche Anschauung zurückzuführen. Auch Köstlin gelingt dies ebenso schwer wie Harnack.

315) Gal. 1, 8, 9.

316) Ps. 118, 18.

die positiven Lebenshemmungen bereits im Voraus als Strafen auch der sogenannten Gläubigen in seine gubernatio mit einzuordnen für gut fand. Das heisst doch die Macht des Gemeindeglaubens unterschätzen.

Wohl bleiben die Lebenshemmungen für die Gläubigen, ja sie steigern sich durch den Hass der verfolgenden Welt; aber das Uebel, sei es was es sei, ist für den Kreis dieser Gläubigen nur noch Züchtigung, und wenn kein äusserer Anlass zur Züchtigung mehr vorhanden ist, nur noch Läuterungs- oder blosses Zeugnissleiden<sup>317)</sup>. Wenn wir dieses behaupten, so wissen wir uns dabei von jeglichem methodistischen Unterscheiden zwischen Bekehrten und Unbekehrten nach äusseren Merkmalen, „äusserlichen Geberden“ frei, bezeugen aber in Anlehnung an 2 Tim. 2, 19, 20 und mit Hinweis auf die ecclesia invisibilis: Es gibt innerhalb der Christenheit eine Gemeinschaft von Solchen, die im Glauben gerechtfertigt und darum in Wirklichkeit von allen Strafen befreit sind. Wenn es nicht so wäre, wie könnte dann der Apostel Paulus sogar noch bei solchen Heimsuchungen wie den 1 Kor. 11, 30—32 erwähnten, von Züchtigung reden, die aus väterlicher Liebe kämen, um uns vor der Verdammniss zu retten<sup>318)</sup>? Den vollen Reichtum dieser väterlichen Züchtigung Gottes, welche bis in das reine Zeugnissleiden für das Reich Christi übergehen kann, lehrt uns namentlich der Blick auf die in der

317) Vgl. 1 Petr. 4, 17 ff. Der von Gerhard verfasste Commentar über den 1 Petrusbrief, welchen Kreibitz erwähnt, ist mir unbekannt. „Danach kann ein und dasselbe Leiden nach den verschiedenen Beziehungen Prüfung, Strafe und Zeugniss sein.“ a. a. O. S. 378. Wir geben dies unter Umständen zu. Warum kann aus einem Züchtigungsleiden nicht ein Prüfungs- oder gar Zeugnissleiden werden? Hier in unsrer Frage handelt es sich aber um das Verhältniss von Zorn und Liebe. Und den Zorn leugnen wir bei dem Christen, der im Glauben steht.

318) Vgl. das oben im Schriftbeweis Gesagte und bes. Hebr. 12, 5 ff.

Welt seit Christi Tod und Auferstehung kämpfende Kirche, besonders aber auch in der Gegenwart der Blick auf die bekehrte Heidenwelt. Einem aussterbenden Volke, das den seit Jahrhunderten durch eigene Schuld veranlassten Keim des Todes in sich trägt und sich in den letzten Geschlechtern durch das Evangelium zum Herrn bekehrt, wird dieser Volksjammer zur heilsamen Zucht, um seine Seele zu retten<sup>319)</sup>.

Und wie gross ist die Kette von Leiden, von der Züchtigung bis zum Zeugniss, beim Uebergang aus dem Judentum zum Christentum, bei den eingeborenen Christen z. B. in Indien, wo der Gläubige geradezu oft mit seiner ganzen Vergangenheit brechen muss, mit der Verwandtschaft, mit der Kaste, mit der Familie, mit dem Eigentum. Sollte das alles zugleich Strafe sein? Wer so urtheilt, verkennt die Herrlichkeit des neuen Bundes, welche sich im Leiden offenbart<sup>320)</sup>, verkennt die volle Kraft des Versöhnungstodes Christi.

Es entsteht hier nun noch die Frage: wie ist der zeitliche Tod<sup>321)</sup> der Gläubigen zu beurtheilen? Aus dem oben gegebenen Schriftbeweis sahen wir, dass die Züchtigung immer individueller zu nehmen ist, als die Strafe; dass sie sich specieller auf den Einzelnen bezieht, um seine Seele zu retten. Während wir nun oben behaupteten, dass vor der Erscheinung und Versöhnungsthat Christi auch der Tod als modifizierte Strafe, als Strafe und Züchtigung zugleich zu bestimmen sei, so werden wir schon aus dem oben beschriebenen Versetztwerden der alttestamentlichen Gläubigen in

319) Vgl. die ergreifenden Charakterbilder einiger Gläubigen aus den Papuas bei Schneider. a. a. O. S. 161 175 und 176 ff. wo neben der Wehmuth über eine aussterbende Nation das Licht, welches diesen Jammer erleuchtet, zur voller Geltung kommt.

320) Röm. 8, 17 ff., 28 ff.

321) Ritschl sagt: „sinnliche“ öfter.

den Himmel schliessen können, dass mit der Versöhnungsthat und der Todesüberwindung Christi hier eine Aenderung stattgefunden habe<sup>322)</sup>.

Da sind wir nun der Ueberzeugung, dass der zeitliche Tod für den gläubigen Christen, welcher ihn selbst erleidet, nicht mehr eigentlich Züchtigung genannt werden könne. Die Züchtigung erstreckt sich, im neuen Testament wenigstens, wo sie überhaupt erst im Vollsinn zur Geltung kommen kann, auf die Zeit vor dem zeitlichen Tode, da mit letzterem entweder der Vorschmack der Seligkeit oder ein Vorgericht beginnt. Aber wohl kann der Tod Anderer für den, welcher ihnen durch Verwandschaft oder Gesinnung nahe steht, Züchtigung sein. Ausnahmsweise auch für den, welcher ihn selbst erleidet, nicht sowohl der Augenblick des Sterbens, als die Vorbereitung, die Erwartung desselben; besonders, wenn er durch irgend eine Katastrophe veranlasst ist, oder den Eindruck macht, eine Art Gericht zu sein<sup>323)</sup>. Dies wird auch für den gelten, welcher etwa in einem langsamen, hoffnungslosen Dahinsiechen bereits das Ende desselben, den Tod, voraussieht und nun mit der Krankheit zusammen dieses Ende in ein Bild der züchtigenden Liebe zusammenfasst, zumal ja die Krankheit selbst nur Vorbote des Todes ist. In den ebengenannten Fällen stehen wir nicht an den Tod selbst unter den Begriff der Züchtigung einzuschliessen. Streng genommen kann er aber doch als der Moment der Trennung von Seele und Leib für den gläubigen Christen nicht mehr Züchtigung heissen, denn er ist zwar ein Leiden, aber ein solches, welches Mittel wird, direkt

322) Ob auch eine derartige Aenderung innerhalb der vorchristlichen Heidenwelt stattgefunden hat, oder ob auch nur alttestamentliche Ungläubige seit Christo eine Art „Vorgericht“ durchmachen, scheint uns näher zu bestimmen zu gewagt. Vgl. Kliefoth a. a. O. S. 96 ff.

323) 1 Kor. 11, 30--32.

in die himmlische Gemeinschaft mit Christo einzugehen. Und oft tritt er in einer solchen Weise ein, dass der Mensch das Leiden kaum zu spüren scheint, und sogar beim leiblichen Leiden sein Stachel geraubt ist<sup>324)</sup>. Das was früher Sündenstrafe war, wird für den Sterbenden zum Gnadenmittel, welches die im diesseitigen Leben uns gereichten Gnadenmittel hinfort unnötig macht.

### c. Wie steht es nun mit den Berufenen, welche zugleich ungläubig sind?

Selbstverständlich wird es hier manche Uebergänge zu dem in Punkt b. Besprochenen geben. Je näher der Ungläubige dem Glauben steht, um so mehr wird ihm die Strafe zur Züchtigung werden, und umgekehrt. Wir meinen aber hier genau genommen nicht diese Uebergänge, welche, wie wir sahen, Kreibig veranlassten, auch beim Gläubigen wegen seines Schwachglaubens immer Strafe neben der Züchtigung anzunehmen. Diese Schattirungen werden sich schliesslich jeglicher menschlicher Berechnung entziehen.

Was wir meinen, ist Folgendes: Es gibt innerhalb des Kreises der Berufenen einen wirklichen, gröber oder feiner sich äussernden Unglauben, sei es direkt das Reich Gottes theoretisch und praktisch bekämpfend, sei es sich äusserlich zu ihm haltend und das Gemeindebekenntniss mit Werken verleugnend. Wenn sich namentlich der letztere in heuchlerischer Weise menschlichem Urtheil entzieht, so ist doch auch nicht zu leugnen, dass grobe Fleischeswerke, grober irdischer Sinn nicht<sup>325)</sup> nur von der Erlangung des ewigen Lebens, der Herrlichkeit, sondern auch aus der diesseitigen Gemeinschaft ausschliessen, also doch wohl ein Be-

324) So schon öfter das Sterben von Kindern, welches uns in seiner Feierlichkeit oft direkt an die Pforten der unsichtbaren Welt führt.

325) Gal. 5, 19 ff. Phil. 3, 18 ff.

weis sind, dass der Betreffende „den Glauben verleugnet, die Welt lieb gewonnen hat,“ so lange derselbe nicht bussfertige Gesinnung zeigt. Daher giebt die geistliche Seelsorge, ohne Herzenskündigerin sein zu wollen, unter Umständen den Rath, sich von der Sakramentsgemeinschaft fern zu halten, weil der voraussichtlich ungläubige Genuss zum Schaden gereichen würde<sup>326</sup>). Bei solchen im Unglauben Stehenden tritt natürlich die Züchtigung ganz zurück, und sie empfinden die Uebel der Welt nicht nur als wirkliche Strafen, sondern diese Strafen werden auch von Gott selbst als solche verhängt. Dabei wird eine Steigerung der Strafempfindung namentlich da eintreten, wo man die Kostlichkeit des Glaubens und der Gemeinschaft Christi früher gekannt hat. Andererseits wird der Ungläubige um so mehr unter dem göttlichen Zorne stehen, weil er ja eben Christum selbst verwirft und die Seligkeit missachtet. Dennoch wendet sich dieser Zorn sofort in Liebe um, wenn der Gottlose und Ungläubige Busse thut und die früher als Strafe gemeinte Heimsuchung wird zur Züchtigung.

Wir werden an diesem Ort am passendsten einige Beispiele des Neuen Testamentes besprechen, wo die Apostel kraft ihres Amtes theils Strafdrohungen, theils wirklichen Tod verhängen. Diese Beispiele werden erwähnt: Act. 5, 1—11; 8, 8—24; Gal. 1, 8, 9; 1. Tim. 1, 20; 1. Kor. 5, 5. Bei Act. 5, 1—11 haben wir wohl für die Betreffenden an wirkliche Strafe mit Ausschluss der Züchtigung zu denken<sup>327</sup>), da der Tod so unerwartet und plötzlich erfolgt. In wiefern hier für die Bestraften Verdammniss die Folge ist, liegt

326) Nach unserer Meinung sollte die Zurückweisung vom heiligen Abendmahl immer in Form eines eindringlichen ernststen Rathes erfolgen, den der Geistliche dem Irrenden ertheilt.

327) Die Züchtigung ist aber nur durch die subjektive Stellung der Sterbenden ausgeschlossen, an sich objektiv vorhanden.

ausser unserer Betrachtung. Für die Gemeinde ist der Tod eine heilsame Züchtigung, die zur Folge hat, dass man mehr bedacht ist, Irdisches und Himmlisches nicht mit einander zu vermengen. Dasselbe wird bei 1. Tim. 1, 20 und 1. Kor. 5, 5 für die zu Bestrafenden gelten. Nur ist in der Korintherstelle die Strafe selbst, wie die meisten Ausleger meinen, der leibliche Tod, nicht eingetreten, weil der Sünder sich bussfertig zeigte. So ist es hier eine Todesverhängung, welche aber wegen Umkehr zum Glauben abgewandt wird. Vielleicht hat dann gerade die als Strafe gemeinte Todesdrohung den Erfolg gehabt, dass der Sünder zur Busse gelangte. So wurde sie für ihn zur Züchtigung. Ueber die Wirkung von 1. Tim. 1, 20 ist uns nichts Näheres bekannt, aber es ist nicht zu leugnen, dass hier wirkliche Strafe angekündigt wird. Act. 8, 8—24 wird dem Simon wegen seiner Unlauterkeit die Verdammniss angedroht, ohne dass gesagt ist, ob sie thatsächlich erfolgt. Im Gegentheil verwandelt Petrus selbst die Androhung in den Befehl, Busse zu thun und Vergebung zu bitten.

Die lutherische Kirche hat, während die römisch-katholische im Tridentinum Anathemata häufte, sich dieser apostolischen Beispiele nur sehr vorsichtig bedient, sogar bei der Absolution die Androhung der Strafe für Sichere und Unbussfertige in neuerer Zeit meist weggelassen; mit Recht, weil uns die apostolische Autorität fehlt und die apostolische διαχριστις πνευμάτων nicht zusteht; ausserdem, weil, wenigstens in den Ländern, wo nach der Beichte und der Anfrage des Geistlichen über reuige Gesinnung die Gemeinde mit „Ja“ antwortet, eine Androhung mit vorausgesetzter heuchlerischer Gesinnung Einzelner wider alles kirchliche Dekorum ist<sup>328</sup>). Mögen noch so viele Heuchler dieses „Ja“

328) Muss sie durchaus stattfinden, so giebt es andere Gelegenheiten genug, lieber noch im gewöhnlichen Gottesdienst, als gerade bei der Beichte vor der Communion.

sagen, aus liturgischen Gründen ist dasselbe an dieser Stelle ernst zu nehmen; und welcher Geistliche ist soweit Herzenskundiger, dass er auch nur von einem Einzigen sagen kann: bei ihm ist das „Ja“ eine Lüge? Wer kennt nicht die oft momentan und elementar wirkende, erschütternde Macht auch nur eines Gotteswortes, welches auch dem Unbussfertigen der Antrieb „zu einer ewigen Bewegung wird“<sup>329)</sup>.

Es entsteht nun im Anschluss an das oben über die Stufen der Strafe Erörterte die Frage, ob nicht, abgesehen von Unberufenen und Berufenen, welche zugleich Ungläubige sind, ein ganz bestimmter Kreis unter Strafen, wirklichen und höheren Strafen stehe und zwar mit Ausschluss der Züchtigung: nämlich alle die, welche schliesslich im Unglauben verharren und die Lästerung des heiligen Geistes begehen werden. Das könnte darum als wahrscheinlich einleuchten, weil in allen früheren Offenbarungsstufen, welche wir vor dieser letzten nannten, immer Einzelne und auch wieder ganze Theile eines Volkes vorhanden waren, welche sich gegen die Wahrheit und ihre Bezeugung durch Wort und That in ganz besonderer Weise verstockten und dem Gericht verfielen. Dies wird auch hier der Fall sein; nur bitten wir vor Allem zu bedenken, dass die Berufung durch Wort und Sakrament geschieht, welches letztere die lutherische Kirche als wiedergebärend bezeichnet. Wir würden schon bei Saul, Pharao und Anderen irren, wenn wir sagen würden: Ihr Herz war gleich anfangs so verstockt, dass thatsächlich alle Gnaden- und Wunderbeweise Gottes weiter nichts sind, als Verstockungsgerichte. Im Gegentheil werden uns sowohl von Saul als von Pharao anfangs einzelne Züge berichtet, welche beweisen, dass die Gnaden- und Wunderhand Gottes

anfangs von ihnen mit Empfänglichkeit wahrgenommen wurde. Erst später, als sie sich zum Widerstreben bestimmt haben, wird das, was für sie heilsame Heimsuchung sein sollte, zur Strafe, die nun auch von Gott selbst als inneres Verstockungsgericht, zu welchem die äusseren Umstände mit dienen müssen, gehandhabt wird. Und wie geht der Heiland selbst noch bis in die letzten Stufen der Verhärtung dem Verräther Judas nach, um seine Seele zu erretten, trotzdem, dass er weiss: Des Menschensohn wird verrathen, dass die Schrift erfüllet werde!

Leugnen wir nun innerhalb der durch Wort und Sakrament berufenen Menschheit im Hinblick auf die schliesslich ungläubig Verharrenden, solche ganz ernst gemeinte Gnadenzüge, so kommen wir leicht dazu zu sagen: bei den ungläubig Bleibenden ist die Taufe als Bad der Wiedergeburt gar nicht ernst zu nehmen, ebenso wenig wie die Berufung überhaupt. Wie schnell ist man dann wieder bei den ungeschichtlichen, früher von uns widerlegten Sätzen eines supralapsarischen Prädestinarianismus angekommen, der schliesslich in Pantheismus ausmündet; dass man sagt: Alle, auch die noch nicht Berufenen, welche erwählt sind, stehen überhaupt nicht mehr unter Strafen, haben genau genommen, nie darunter gestanden; alle, die nicht erwählt sind, stehen unter Strafen, abgesehen davon, ob sie berufen oder nicht berufen seien. Damit hört die ganze Heilsgeschichte auf, und wir befinden uns im denkbar starresten Akosmismus, welcher schliesslich in der Verzweiflung zum Spinozismus flüchten muss.

Wenn nun aber der Nichterwählte die Gnadenzüge Gottes, die Kräfte des Wortes und Sakramentes zurückstösst, wird nicht dann, seine ihn schuldig machende Freiheit mit eingerechnet, die göttliche Gnadenheimsuchung thatsächlich Strafe? So scheint es. Doch auch hier ist immer wieder die Kraft des Gnadenmittels zu betonen.

<sup>329)</sup> Vgl. die Beispiele aus dem Leben von Claus Harms. Kiel 1851. S. 111, dem Niemand „methodistisches“ Wesen vorwerfen wird.

Ausdrücklich sagt die altlutherische Dogmatik: Die Erwählten können eine Zeit lang aus der Gnade fallen. Dann erfahren sie die göttlichen Heimsuchungen als Strafen, so lange sie im Unglauben verharren, bis sie wieder umkehren. Hierbei ist nicht zu sagen: Gott weiss ja, dass sie wieder umkehren werden, folglich sind die Strafen in der Zeit des Unglaubens bloss Züchtigungen, sondern: so lange Unglaube vorhanden ist, ist auch die Strafe wirklich Strafe. Ebenso umgekehrt: Die Nichterwählten können eine zeitlang in der Gnade stehen, bis sie wieder abfallen. In dieser Zeit der Gnade erfahren sie die Strafe als Züchtigung, ja als Leiden überhaupt, bis sie wieder abfallen und die Züchtigungen und Leiden ihnen wieder Strafe werden und Strafe bleiben als Vorschmack der Verdammnis. Nur so kann der Begriff der Zeit als etwas für Gott und Menschen objektiv Vorhandenes, nur so eine wirkliche Heilsgeschichte aufrecht erhalten werden. Nur so kommen wir aus dem alten falschen Satz heraus, der sagt: Christus ist nur für die Erwählten gestorben. Das, was für den Einzelnen gilt, wird auch von der ungläubigen berufenen Menschheit überhaupt zu sagen sein. Und es ist wohl nicht zu leugnen, dass das Heidentum des Unglaubens innerhalb des Kreises der Berufenen oft noch schärfer sich zeigt, als in der unberufenen Menschheit. So wird auch die strafende Hand Gottes hier sich oft stärker fühlbar machen als in der Heidenwelt. Der Satz der alten Welt gegenüber den Christen: Seit Ihr gekommen seid, ist Alles schlimmer geworden! hat eine Wahrheit. Zwar ist es nicht zu verkennen, dass die durch das Christentum auf alle Weltverhältnisse sich erstreckende Humanität und Legalität, die jetzt seit den grossen Erfolgen der Heidenmission nicht einmal der roheste Unglaube, so weit er überhaupt orientirt ist, zu leugnen wagt, auf die ganze Menschheit heilsam gewirkt haben, so dass die Natur- und geselligen Uebel in gang anderer Weise

als innerhalb der Heidenwelt eingedämmt und zurückgehalten werden. Andererseits aber findet in mancher Beziehung bei Beiden eine Steigerung statt.

Dieses wird schon in Bezug auf die innere Sensibilität auch der ungläubigen Berufenen gegenüber den natürlichen und geselligen Uebeln gelten. Weil sie seit Jahrhunderten die Folgen der christlichen Humanität und Legalität geniessen, so hat sich ihre Strafempfindung verfeinert. An Stelle heidnischer, namentlich barbarischer Abgestumpftheit tritt Empfindlichkeit gegen das Uebel als solches, Misswachs, Theurung, Seuchen, Kriege erinnern den Menschen, der sich so behaglich als möglich in dieser Welt einrichten möchte, daran, dass das Uebel Strafe der Sünde ist. Schon dies ist eine Steigerung, wenigstens eine intensive. Aber es gilt dies nicht nur im subjektiven, sondern auch im objektiven Sinne. Wir erwähnen hier die Erscheinung der grossen Religionskriege mit ihrem Fanatismus; der Inquisition mit ihrer staaten- und sittenzerstörenden Macht; der grossen Revolutionen mit ihren furchtbaren Wirkungen in der Gesellschaft; ebenso auch die mannigfachen socialen Gegensätze; das Elend der Grossstädte und die ganze Rücksichtslosigkeit des bis auf die Spitze getriebenen Manchestertums, und Aehnliches. Ist der Anfang solcher Uebel meistens die Sünde der Menschheit, so wird diese sich in feste Bahnen und ein gewisses System verdichtende Sünde in ihrem Beharren selbst zur gegenseitigen Strafe, unter der die ganze ungläubige Menschheit, theils bewusst, theils unbewusst seufzt; während die gläubige auch hierin die göttliche Zucht oder das eigentliche Leiden sieht. Und wie oft werden diese wirklichen Strafen auch für den Gottlosen zur Züchtigung, dass er anfängt einzusehen, „was zu seinem Frieden dient.“ So namentlich Kriege mit ihren oft heilsamen Folgen, schwere finanzielle Schläge, oder Todesfälle in der Familie.

Dies gilt auch für solche geschichtliche Erscheinungen, wie den Islam, dessen hohe Kulturbedeutung im Mittelalter ich sonst keineswegs verkenne. In Folge von Unglauben, Weichlichkeit und irdischem Sinn gehen ganze Länder, wie Nord-Afrika, Palästina u. s. w. dem Evangelium verloren; das ist zunächst Strafe. Der Islam ist nicht wie man früher meinte<sup>330)</sup> Zuchtmeister zu Christo hin; sondern meistens, wie namentlich neuere Studien nachgewiesen haben, Mauer, welcher das Christentum vom Heidentum trennt<sup>331)</sup>. Erst im Glauben erkannt wird diese Strafe der Christenheit Züchtigung, Leiden.

Bis zur Wiederkunft Christi werden sich diese Uebel oder Lebenshemmungen steigern und die denkbar grösste Trübsal wird derselben vorausgehen. Diese trifft nicht nur die Gemeinde, sondern auch die gottlose Welt, welche sich aber dadurch nicht von der Verfolgung der Gemeinde abhalten lässt. Dann werden die Gläubigen durch die Wiederkunft Christi von allen Lebenshemmungen befreit, während die im Widerstreben Verharrenden die ewige Strafe antreten, welche der Verwerfung Christi und Lästerung seines Geistes folgen muss.

330) Z. B. Kurtz.

331) Ich erinnere hier nur an das Treiben der Araber im Inneren Afrika's und die Hindernisse, welche Livingstone durch sie erfuhr. Bekannt ist auch der Islam durch seine erfolgreiche „Gegenmission“ z. B. in Afrika, Indien. Vgl. Hauri a. a. O. Schluss.

## Fünfter Abschnitt.

### Was ist unter ewiger Sündenstrafe zu verstehen?

Wir erinnern uns in der früheren Untersuchung zu dem Resultat gelangt zu sein, dass wenn von *δίκη*, *ἐκδίκησις*, *τιμωρία* (meistens auch *κόλασις*) die Rede war, diese Worte auf die Verdammniss, die ewige Verwerfung gedeutet werden müssen. Wir haben uns nun darüber auszusprechen, wie dies zu erklären sei, da wir doch den Begriff der Strafe viel weiter fassen mussten. Sagt man auch, dass mit dem „Tode“ überhaupt eigentlich nach biblischer Lehre „der zweite Tod“ mit gesetzt ist (Joh. 8, 24)<sup>332)</sup> so kann doch unmöglich übersehen werden, dass die Lehre des neuen Testaments zwischen der hypothetischen Möglichkeit des zweiten Todes und seinem thatsächlichen Vollzug resp. den Bedingungen unter denen er erfolgt, sehr deutlich unterscheidet. Wie weit dies für das alte Testament gilt, das möge Sache fernerer Einzeluntersuchung bleiben<sup>333)</sup>. Für uns, die wir von der Besprechung der fraglichen, neutestamentlichen Bezeichnungen ausgingen, muss von hieraus

332) Vgl. Luthardt (oben).

333) Vgl. das von Delitzsch am Schluss seines Jesaja-Commentars über die beschränkte Anschauungsform des alten Testaments Gesagte.



Klarheit auch über das alte Testament kommen, und da schliessen wir uns an das oben über die Strafstufen Gesagte an und sprechen es aus: Zwar ist mit dem Tode auch die Verdammniss mit eingeschlossen, zwar hat jeder Mensch mit dem Tode auch diese verdient und an und für sich bestimmt zu erwarten; aber in folge der Gegenanstalten, welche Gott traf, hat er Mittel gefunden, die ihrem Wesen nach zusammenhängenden Dinge zu trennen, den Tod selbst unter seine Pädagogik zu stellen. So bleibt der Tod und Alles, was wir mit ihm bezeichnen, zwar wirkliche Strafe, aber noch nicht die Strafe im Vollsinn, welche dem eigentlichen Wesen des zürnenden Gottes und der menschlichen Schuld entspricht. Da nun mit der Erlösung Christi und der Pfingstthat die letzte Offenbarungsstufe des Reiches Christi vor der Wiederkunft und Weltvollendung beginnt, so ist es ganz klar, wie nun die Verächter dieser Offenbarung weiter nichts als die Strafe im Vollsinn, poena proprie dicta, Strafe κατ' ἐσχάτην zu erwarten haben. Das ist der Grund, warum das neue Testament, und zwar das nachpfingstliche Dinge besprechende, unter Strafe die Verdammniss versteht. Wendet man gegen diese Auffassung ein, dass wir ja doch oben für den Ungläubigen, besonders den Berufenen, auch noch nach Pfingsten Strafen angenommen haben, die, je nachdem der Mensch sich dazu stellt, auch Erziehung, Züchtigung sein können, so widerspricht dies nicht dem eben Gesagten. Letzteres tritt eben nur ein, wenn der Ungläubige, sei es auch nur zeitenweise, zum Glauben sich hinwendet. Ist dies nicht der Fall, thut er überhaupt nicht Busse, so ist für ihn die Strafe schon dieses sinnlichen Todes Vorschmack der Verdammniss; der Unterschied besteht nur darin, dass die mit dem Leben in Zeit und Raum gegebene Bekehrungsmöglichkeit mit dem sinnlichen Tode aufhört und in Folge des Aufhörens

von sinnlichem, zeiträumlichem Leben doch wohl auch die Empfindung derselben eine andre sein wird!

Das ist eben der Unterschied zwischen der Zeit der ἀγνοια und der πάρεσις (Röm. 3, 23 ff.; Act. 17, 30), dass man nun ganz genau weiss, was man thut, was man verwirft, was man zu erwarten hat, wenn man das Heil Christi zurückstösst. (Vgl. Joh. 16, 9 ff.; 9, 41; 15, 22, 23; Matth. 11, 22 ff. und die oben besprochenen Stellen über die Sünde wider den heiligen Geist). Auch schon früher werden Saul und Pharao, noch mehr aber Pilatus und Kaiphas<sup>334</sup>) Brandmal im Gewissen gehabt haben, wenn sie die Wahrheit verachteten. Nun aber geschieht es mit voller Absicht, mit voller Ueberzeugung. Man leugnet die Wahrheit, von deren Wirklichkeit der Geist selbst Zeugniss giebt. Vgl. Joh. 5, 11 ff.; (Hebr. 10, 26 ἐκουσίως<sup>335</sup>). Es fragt sich nun, ob nicht bei beharrlichem, bewusstem Unglauben, bei Lästerung der erkannten Wahrheit wider besseres Wissen und Gewissen, bei dem Brandmal der eignen Selbstverwerfung, was damit verbunden sein wird, die Gewissheit der Verdammniss und das Gefühl davon, also auch schon die Unmöglichkeit der Bekehrung gerade so in solchen Gottlosen hervortreten müsse, wie bei glaubensfreudigen Gotteskindern die Gewissheit der ewigen Herrlichkeit.

So lehrten einige Parteien in der Zeit der pietistischen Streitigkeiten (ohne auf die Sünde wider den heiligen Geist näher Rücksicht zu nehmen) einen sogenannten Busstermin diesesseits des zeitlichen Todes. Sei dieser einmal überschritten, so finde, meinten sie, keine Gnadenwirksamkeit Gottes mehr statt. Alles würde dem Sünder zum

334) Vgl. Joh. 19, 11.

335) Vgl. die in meiner angeführten Skizze über die Sünde wider den heiligen Geist genannten Momente, welche zu dieser Sünde gehören, nach Hutter, Loci S. 163 ff.

Gericht, und er fühle dies selbst. Wir können solche Termine nicht bestimmen. Soll man 70mal 7mal dem sündigenden Bruder vergeben, so wird es Gott noch mehr thun; er thut es immer, so lange noch Gnadenzeit ist. Die uns bekannte heilsordnungsmässige Gnadenzeit hört auf mit dem zeitlichen Tode. Darum brauchen wir über solche Vorgefühle der Verdammniss und fernerer Bekehrungsmöglichkeit auch nicht zu grübeln, da überhaupt über der Sünde in ihren dämonischen Spitzen ein Geheimniss waltet, welches nur der moderne Unglaube theils sentimental, theils leichtfertig hinwegschaffen will.

Da wir hier keine Entwicklung der Lehre von den letzten Dingen zu geben, sondern nur den Begriff der ewigen Strafe zu bestimmen haben, so bleiben wir bei der Schilderung des Zustandes nach dem Tode bei den Ungläubigen stehen und sagen: da nach der Schrift der Tod das Ende der Gnadenzeit ist<sup>336</sup>), so wird Strafe sofort eintreten müssen, und zwar Verdammniss. Dabei gilt für Unberufene das oben über sie Gesagte, wobei wir daran festhalten, dass „Geister“ (1 Petr. 3, 18, 19) wahrscheinlich die Möglichkeit haben, sich ἐν ῥητῇ ὁφθαλμοῦ für oder wider etwas zu entscheiden, so dass ein Kennen Christi äusserst rasch erfolgen kann. Gegen das Phantasiren von einer „Missionsanstalt“<sup>337</sup>) im Zustand nach dem Tode müssen wir uns entschieden verwahren. Dennoch glauben wir mit v. Oettingen eine Art Weiterentwicklung nach dem Tode zum Guten, also, da hier davon die Rede ist, auch zum Schlechten annehmen zu müssen, weil wir den Satz festhalten, dass Niemand verdammt wird, der nicht den heiligen Geist lästert, die Sünde

336) Vgl. Kliefoth a. a. O. S. 67 ff. v. Oettingen a. a. O. S. 117–124 (gegen Güder, Oertel, König u. A.) früher namentlich Gerhard. Es kommt hier gar nicht auf einzelne Stellen an, die wir bereitwillig opfern, sondern auf die Gesamttanschauung der Schrift.

337) Güder a. a. O.

wider den heiligen Geist begeht<sup>338</sup>). Das Einzelne bleibt Geheimniss.

Fragen wir nun: was ist der Unterschied in der Verdammniss vor dem letzten Gericht und nach demselben? so wird nach der Schriftlehre irgend eine Steigerung zu erwarten sein. (Vgl. Luc. 16, 19 ff. mit Matth. 25, 41; Joh. 5, 28. 29.) „Als Grund ist mit Recht angeführt worden, dass die Sünde eine weiter zeugende Macht ist, dass also die Sünde der Ungläubigen, der Lasterer des Geistes erst in ihren Folgen für die Nachwelt sich offenbaren müsse, ehe die letzte und entscheidende Strafe eintritt.“ Daraus ergibt sich auch die Nothwendigkeit des Gerichtes. Es muss Jedem einmal klar werden, was seine Thaten werth sind, was seine Sünden auf Kind und Kindeskind forzeugend gewirkt haben, wie gross seine Verantwortung ist, wenn Gott die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht.

Hier ist die Frage wenigstens zu erwähnen, welche besonders von Weiss<sup>339</sup>) als etwas Charakteristisches der paulinischen Lehre hingestellt worden ist: ob nämlich die Auferstehung ein wesentliches Vorrecht aller Gläubigen sei, und darin eben die Strafe der Verdammten bestehen werde, dass sie als „Seelen“, „Geister“, ewig von ihrer Leiblichkeit getrennt, der ursprünglichen Bestimmung des Menschen, Geist im Leibe zu sein, nicht entsprechen und so immer wieder an die Verfehltheit ihrer Existenz erinnert würden. Wenn wir auch zugeben, dass diese Auffassung viel Anziehendes hat, da die Sehnsucht des Menschen nach dem Leibe, welche ewig ungestillt bleibt, eine gute psychologische Unterlage für die Erklärung des

338) Die versuchte Ausführung bei v. Oettingen a. a. O. S. 135–140, überhaupt S. 125–144.

339) Weiss: bibl. Théologie des N. Testamentes § 34 c. d. und Anm. 6. 7. 8. § 64. § 97 u. A. Stellen.

Zustandes der Verdammnis abgeben würde; wenn wir ferner bereitwillig zugestehen, dass die Unterbringung der Auferstehung der Gottlosen in den Gekankenkreis der paulinischen Lehre ihre nicht unerheblichen Schwierigkeiten hat, so sind uns doch die Schriftaussagen bei Joh. 5, 28, 29; Apokal 20, 10 ff. namentlich auch die Ausprüche des Heilandes Matth. 10, 28; 5, 23 ff.; 18, 10 ff.; Marc. 9. Schluss (wo die bloß bildliche Erklärungsweise doch leicht zu einer Abschwächung des Sinnes führen kann), zu gewichtig, um eine von unsern Bekenntnissen und den alten Dogmatikern so entschieden festgehaltene Lehre ohne Weiteres aufzugeben<sup>340</sup>). Selbstverständlich weisen wir, da wir ein dämonisches Reich lehren, mit welchem nun in der Vollgestalt des Unglaubens und der Verwerfung Christi „die Lächerer des heiligen Geistes“ also alle Verdammten übereinstimmen<sup>341</sup>), die Wiederbringung aller Dinge (ἀποκατάστασις πάντων) zurück. Suchten wir sie zu vertreten, so müssten wir ja eine neue Offenbarungsstufe annehmen, in welcher die frühere des heiligen Geistes, welche uns die vollkommen bewusste war, wiederum als ἄγνοια und in Folge dessen als mit πάρεσις zu behandelnde erscheinen müsste. So wäre wieder eine Verschiebung der Strafe im eigentlichen Vollsinn die Folge und wir müssten dann schon lieber jede Strafe leugnen und nur Erziehung, Züchtigung an ihre Stelle setzen. Damit würde aber unsre ganze bisherige Untersuchung und besonders die Hervorhebung der Strafe als Vergeltung in sich zusammenfallen. Sonach halten wir die ewige Strafe gegenüber allem Schelten über bornirte Orthodoxie und gegenüber aller moder-

340) Auch die „Alten“ haben diesen Punkt sehr wenig ausgeführt. Das Feuer wird von den meisten „immateriell“ verstanden.

341) Dass der Ausdruck „Reich“ welchen Christus selbst, Luc. 11 14 ff., braucht nur abusive und vergleichungsweise mit dem Reiche Christi angewendet werden kann, ist wohl einleuchtend. Vgl. Philippi: Kirchl. Glaubenslehre. Lehre vom Satan. III<sup>3</sup> S. 251 ff.

nen Sentimentalität unsrer Zeit aufrecht, da sie sich aus dem Begriff des Unglaubens und der Lästerung des Geistes als selbstverständliche Folge ergibt und der Verdammte eigentlich auch nichts anders will, als was ihm zu Theil wird<sup>342</sup>). Die Lehre von der Apokatastasis hat neuerdings an Riemann einen sehr eifrigen Vertheidiger gefunden<sup>343</sup>). Er sieht dabei eben so wie Schleiermacher und Origenes von dem Verhältniss des dämonischen Reiches zu den Verdammten ab, und nimmt überhaupt auf die Lehre vom dämonischen Bösen gar nicht Rücksicht, was doch bei einer eingehenden Besprechung der Apokatastasis kaum vermieden werden kann. Denn das ist eben die Hauptschwierigkeit, wie das dämonisch Böse, und ebenso das in der Lästerung des Geistes dem Dämonischen sich gleichstellende menschlich Böse sich noch bekehren und Verzeihung erlangen solle. Schon die psychologische Nachweisbarkeit dürfte hier sehr schwierig sein<sup>344</sup>). Die erwähnte Schrift ist aber insofern lehrreich, als sie auf die von Manchen vertheidigte Vernichtungslehre (Socinianer, Rothe u. A.) ausführlicher eingeht und sie widerlegt. Selbstverständlich können wir uns auch zu dieser Lehre nicht bekennen; denn Riemann nennt sie mit Recht nur einen „Verzweiflungscoup“, (Vgl. a. a. O. S. 86, 87) um sich aus der schwierigen Annahme eines Reiches ewig Verdammter zu retten. Die Gründe, welche gegen die Vernichtungslehre angeführt werden müssen, sind

342) Gerhard, Loci IX. de morte et inferno.

343) Die Lehre von der Apokatastasis. Magdeburg 1889, 105 Seiten. Die Schrift entwickelt ausführlich die Gedanken Petersens (im vorigen Jahrhundert).

344) Martensen hat in seiner bekannten geistvollen Weise daran erinnert, dass die schlafwandelnde Lady Macbeth, welche vom Abwaschen der Blutflecken spricht, durchaus den Eindruck mache, als müsse sie ewig fortwandeln und fortreden, als sei keine Reue und keine Bekehrung bei ihr möglich. Vgl. Luc. 16, 19–31: der Reiche mit seinem sinnlosen, aber nicht überzeugungsfähigen Protest gegen Abraham.

nicht sowohl die aus der Philosophie entnommenen von der Selbständigkeit des Menschengeistes, als die aus der biblischen Lehre vom Tode sich ergebenden. Was die Annahme der Selbständigkeit des Menschengeistes betrifft, so hat die kirchliche Lehre immer die Unsterblichkeit auch der Seele als ein göttliches Geschenk bestimmt, wonach Gott die causa substantialis eines Wesens ist<sup>345</sup>). Dieser Grund kann also nicht entscheiden. Wenn Gott wollte, so müsste er auch im Stande sein, ein „Etwas“, sei es auch ein im gewöhnlichen Sinne des Wortes unsterbliches Individuum, was aber doch nicht causa sui ist und darum nicht in sich nothwendige Existenz hat, verlöschen, in Nichts aufgehen zu lassen.

Entscheidend gegen die Vernichtungslehre ist vielmehr die biblische Lehre vom Tode. Der Tod ist Sterben<sup>346</sup>), beständiges Sterben, auch nach dem zeitlichen Tode. Richtig sagt W. Lotz (a. a. O. 258): „Der Tod, welchen Gott den Erstgeschaffenen als ein Stück der Strafe für die Sünde angekündigt hat, ist etwas anderes, als jener, der gemeint war mit dem Warnungswort: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben.“ Damit war der Verlust der den Menschen zu wahren und zugleich ewigem Leben befähigenden Fülle innerer geistiger Lebenskraft gemeint gewesen, welcher mit dem Sündenfall wirklich eingetreten war, und sich nur nicht sofort in völliger Entleerung der Seele und des Leibes von Lebensgefühl und Lebenskraft vollenden konnte, weil der ewige Liebesrat die Erlösung der Menschen vorbehalten hatte, sich aber nothwendig vollendet, sobald der Mensch aufhört erlösbar zu sein, was bei den in der Sünde Beharrenden beim Ende des Erdenlebens der Fall ist.“

345) Ps. 104, 29 ff.

346) Vgl. W. Lotz a. a. O. S. 257 ff.

Der Tod ist eine andere unvollkommene Art des Seins, die eben für den ihn Erleidenden Strafe ist. Diese Art des Seins setzt relative Lebenserhaltung von Seiten Gottes voraus, welcher als causa substantialis die Existenz darum weiter erhält, damit der Bestrafte die Strafe empfinde. So richtig schon Augustin in dem oft citirten Wort: de civitate Dei XIX, 13.

Dagegen können wir uns nicht mit der Auffassung befreunden, welche in der Verdammniss selbst noch Stufen annimmt. Auf Matth. 11, 22 ff. ἀνεκτότερον<sup>347</sup>) sollte man sich doch nicht berufen; denn es handelt sich eben darum, ob Tyrus und Sidon, Sodom und Gomorrha so ohne Weiteres verdammt werden, ob diese Orte nicht vielmehr die Botschaft von Christo (1. Petr. 4, 6) doch noch angenommen haben oder annehmen werden. Wirft man uns vor, dass sich ja das Stufenverhältniss ergeben müsse aus den früher geschilderten Offenbarungsstufen, so behaupten wir das gerade Gegentheil, weil wir Vollzug der Strafe als solcher in ihrer Vollgestalt erst mit der vierten Stufe annehmen, weil Jeder, der proprie dictu bestraft wird, diese vierte, also die höchste Offenbarungsstufe durchgemacht und die Heilsoffenbarung auf dieser höchsten Höhe verachtet und verlästert haben muss, um diesen Zustand der eigentlichen Strafe zu erreichen, wo keine Züchtigung mehr angewandt werden kann, weil sie vergeblich wäre. Darum befinden sich die Verdammten auf gleicher Stufe; die Verdammniss ist also quantitativ stufenlos. Dass dabei qualitativ individuelle Unterschiede denkbar sind, stellen wir mit dieser Behauptung nicht in Abrede, ohne uns in dieses dunkle Gebiet einen genaueren Einblick zu erlauben, der nur zu leicht ins Phantastische ausartet.

347) Kliefoth a. a. O. Schluss.

Schliesslich offenbart sich auch auf diesem dunklen Hintergrunde die göttliche Liebe, welche alle Hindernisse zur Vollendung des Reiches zerstört, alle sich gegen ihr Regiment auflehrende Macht und Gewalt beseitigt hat, um mit den Erlösten und nun Vollendeten zu leben und sie für die Ewigkeit zu bewahren vor aller List und Gewalt der Feinde.

## Thesen zur Disputation.

1. Nicht die altprotestantische Kirchenlehre, sondern die Ritschl'sche Theologie löst alle Stufenunterschiede der Verschuldung auf.
2. Der streng und konsequent durchgeführte Creatianismus in Bezug auf den Ursprung der seit Adam nachgeborenen Menschen macht Gott zum Urheber der Sünde.
3. Die Quenstedt'sche Form der imputatio immediata ist im Gegensatz zu Hollaz und im Anschluss an Baier als zu künstlich aufzugeben.
4. Sowohl die Zwingli-Krabbe'sche als auch die Julius Müller'sche Definition der Personalschuld zerstört in ihren Konsequenzen die Begriffe der Sünde und der Erlösung.
5. Staatliche Rechtsordnung und göttliche Reichsordnung sind nicht Gegensätze, die sich ausschliessen, sondern Unterschiede, die sich ergänzen.
6. Die Anselm'sche Versöhnungslehre zerstört in ihren Konsequenzen das Wesen der Strafe.
7. Die Lehre von der „Bosheitssünde“ ist in ihren Konsequenzen die Achillesferse der Ritschl'schen Theologie.
8. Der Zorn Gottes ist nicht blos die dunkle Kehrseite der göttlichen Liebe.
9. Nicht in der altprotestantischen Kirchenlehre, wie Ritschl meint, sondern in der Ritschl'schen Theologie ist das Dogma vom heiligen Geist unausgebildet.
10. Um die Objektivität der Zeit zu begründen, ist die Aristotelische Definition derselben als „Wechsel“ im Gegensatz zur Platonischen als „Dauer“ mehr zu betonen, als gemeiniglich geschieht.
11. Das κατέκρινεν in Röm. 8, 3 bezieht sich nicht auf die Menschwerdung Christi, sondern auf seinen Tod.
12. Mit ἐφ' ᾧ in Röm. 5, 12 weist Paulus auf θάνατος.
13. Die παιδεία kann nach neutestamentlicher Lehre nie von der ὁργή ausgehen.
14. Röm. 12, 19 ist ὁργή in Verbindung mit ἐκδίκησις eschatologisch zu fassen.
15. Μετάνοια und καταλλαγή sind klar zu unterscheidende Begriffe.